

Digitized by the Internet Archive  
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe3910cole>



LAD

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL. F.C.P.

# CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON  
DEC 29 1987  
THEOLOGICAL SEMINARY





# CIENCIA Y FE

*Con licencia eclesiástica.*  
*Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.*

---

*Copyright by Facultades de Filosofía y Teología*  
*San Miguel, 1947*

# C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA  
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)

Nos. 9/10

Enero-Junio 1947

Año III

---

## INDICE

	Pág.
<i>ARTICULOS:</i>	
La deformación de un texto del P. H. de Lubac. - <i>Julio Jiménez B., S. I.</i>	7
El modernismo religioso (conclusión). - <i>Juan Rosanas, S. I.</i> .....	16
La operación de Dios en la operación de las creaturas. - <i>Eduardo Iglesias, S. I.</i> .....	34
<i>COLABORACION DE LA SECCION CIENCIAS:</i>	
Las vitaminas (III). - <i>Emilio Kaiser, S. I.</i> .....	58
<i>TEXTOS:</i>	
PLOTINO: Fragmentos de las Ennéadas. - Traducción de <i>Joaquín Adúriz, S. I.</i> .....	87
<i>NOTAS Y DISCUSIONES:</i>	
Reflexiones sobre el principio de individuación. - <i>Miguel Luaces, S. V. D.</i>	97
<i>ACTUALIDADES:</i>	
Una visita a las Universidades Católicas de Canadá. - <i>Ismael Quiles, S. I.</i>	101
<i>RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS</i> .....	111
<i>CATALOGO DE LAS PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DE SAN MIGUEL</i> .....	124



# LA DEFORMACION DE UN TEXTO DEL P. H. DE LUBAC

Por JULIO JIMÉNEZ B., S. I.

En Europa se ha estado hablando, este último tiempo, de ciertas corrientes peligrosas o erróneas, designadas en conjunto con el nombre de « la nueva teología ».

Esto es, al menos, lo que resulta de diversos datos sueltos, llegados por acá de a poco, y que tienden a poner en guardia contra esas tendencias. En general, esos datos se limitan a eso, a poner en guardia; pero sin decirnos claro contra qué. ¿Se tratará de errores nuevos o de un rebrote de antiguos, de tipo más o menos modernista? ¿Será una supervivencia de las ideas sostenidas en los dos libros condenados por la S. C. del S. Oficio en Febrero de 1942: *Une école de théologie: Le Saulchoir*, por el P. M.-D. CHENU, y *Essai sur le probleme théologique*, por el P. L. CHARLIER?

El R. P. Garrigou-Lagrange es más explícito en un artículo llegado últimamente <sup>1</sup>; ahí proporciona bastantes detalles, precisa la tendencia general, denuncia errores bien determinados,

---

<sup>1</sup> FR. REG. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La nouvelle théologie où va-t-elle?* en « *Angelicum* », 23 (1946) 126-145.

cita textos, da nombres. Es una información relativamente abundante y en que hay puntos de sumo interés.

Lo malo está en que esa información no da suficientes garantías de exactitud. No sólo incurre en exageración inadmisiblemente al juzgar algunas opiniones de teólogos respetables <sup>2</sup>; sino que deforma esas mismas opiniones, presenta algunos textos con un alcance o sentido muy diversos de los que les corresponden en el contexto y hasta llega a truncarlos materialmente, quitándoles palabras que para el sentido son de las más esenciales.

A continuación se verá, en un caso bien controlado, cómo el P. G.-L. incurre en todas esas faltas de objetividad científica. Y por lo tanto, cómo sus restantes informaciones sobre autores o puntos que no ha sido posible controlar, no pueden ser consideradas como datos seguros.

\* \* \*

El caso de que vamos a tratar es el siguiente. El R. P. insiste, en la página 132 del artículo citado, en « que la gracia santificante es *esencialmente sobrenatural, gratuita* » y en « *la distinción no contingente, sino necesaria del orden de la gracia y del de la naturaleza* ». E inmediatamente, cita un texto que « à ce sujet », se lee en el libro *Surnaturel*, publicado en 1946 por el P. H. DE LUBAC, y lo presenta como si en él se dijera que, en Sto. Tomás, no aparece *esa distinción de que el P. G.-L. estaba hablando* <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en lo dicho en la p. 132, en el texto, a propósito de la especificación de los actos por su objeto formal, o, en la nota 1, de la causalidad recíproca. Tengo una y otra cosa por verdaderas y por genuinamente tomistas; pero eso no da derecho para hablar, a propósito de quienes no lo entienden así, de que « l'on néglige toute métaphysique, pour se contenter d'érudition historique et d'introspection psychologique » o de que « c'est là une vérité qu'il n'est pas permis d'ignorer ». Mucho menos hay derecho a insinuar, sin más razón que el hallar insuficientes o equivocadas algunas explicaciones teológicas, que los autores mismos admiten y profesan las consecuencias erróneas que se les objetan; como parece hacerse en el l. c. y en la nota de la página siguiente.

<sup>3</sup> El texto íntegro del P. G.-L. se copia más adelante. Al presentar la acusación, el R. P. dice que ese texto se lee « a propósito de la probable impecabilidad de los ángeles en el orden natural » y, al terminarla, cita un texto de Sto. Tomás referente a ese problema (único, según veremos, tratado ahí por el P. de Lubac); pero es evidente que la acusación del P. G.-L. no se refiere a este problema, libremente discutido (él mismo califica su posición sólo de « probable »), sino a lo otro, a la negación que G-L ve en el texto, de la distinción necesaria del orden de la gracia y del de la naturaleza. Por eso presenta el texto « à ce sujet » y, en cambio, « a propósito » únicamente del problema aquel, y añade al fin que « Sto. Tomás distingue, *por el contrario*, a menudo, el fin último sobrenatural del fin último natural »; y, en la nota 2, copia

Este texto del P. de Lubac pertenece, en el libro citado, a la segunda parte, que es una reproducción, ligeramente retocada y ampliada, de los artículos *Esprit et liberté dans la tradition théologique* que el P. de Lubac fué publicando en el « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » de Tolosa, de 1939 a 1941. El texto incriminado por el P. G.-L. se refiere de lleno al problema bien determinado que se estudia en esos artículos; y basta una confrontación sencilla para comprobar que el P. G.-L. lo deforma enteramente, trayéndolo a una materia diversa de la que ahí se trata y hasta truncándolo en su misma presentación material. Que es lo que pasamos a demostrar.

En toda esa serie de artículos, ahora reproducidos como capítulos de su libro *Surnaturel, Études historiques*, 1946, citado por el P. G.-L., el P. de Lubac hace, como él dice, una « encuesta bastante fastidiosa », para mostrar que, « hasta una época reciente, la tradición fué unánime en rechazar de la manera más formal la hipótesis de una creatura espiritual impecable [aún con impecabilidad limitada a « un orden de cosas puramente natural », precisaba unas líneas antes], y que si, desde hace unos pocos siglos, una escuela teológica ha roto esa unanimidad, está equivocada cuando estima poder autorizarse con el pensamiento de Sto. Tomás »<sup>4</sup>.

Esa investigación va revisando, a tranco largo, los doce primeros siglos, examina detenidamente el siglo trece, estudia a fondo a Sto. Tomás, y después sigue adelante hasta terminar el siglo dieciocho.

En Sto. Tomás<sup>5</sup> no encuentra excepción ninguna, en ningún orden, al principio absolutamente afirmado por él en múltiples lugares de sus obras, de que « in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae », porque « solum... illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis... Divina autem voluntas

---

varios textos del Sto. sobre esto, e insiste en la distinción y en las consecuencias que se seguirían de negarla: « Si no se admite ya la distinción clásica entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, se dirá que la gracia es el acabamiento normal y obligado de la naturaleza », etc. Es evidente, repito, que la denuncia contra el texto del P. de Lubac se refiere sólo a que niegue esta distinción.

<sup>4</sup> *Surnaturel*, p. 188. 187.

<sup>5</sup> *Surnaturel*, p. 231-260.

sola est regula sui actus... Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina »<sup>6</sup>.

Algunos textos del Santo presentados a veces en contra, sólo se refieren, *con una nomenclatura de sentido diverso del obtenido después*, a que en la actividad « natural » (= no libre), el ángel no puede pecar. No significan que en un orden puramente natural, el ángel hubiera sido del todo impecable y sólo pueda pecar una vez elevado al orden sobrenatural de la gracia. Afirman solamente que, en la tendencia propia de su naturaleza en cuanto tal, el ángel (como toda creatura, por lo demás) está determinado necesariamente y, por tanto, no cabe pecado; mientras que, en cambio, es libre y puede obrar bien o pecar, tiene que optar, en cuanto a tender voluntariamente hacia su fin, que es distinto de sí mismo y superior a sí, para el que está en potencia, y que, *en este sentido*, es siempre, en cualquier orden, « superior naturae », « supra naturam ». Este es el sentido que tiene esa distinción en los textos objetados; y por tanto, no implica impecabilidad para el ángel en el orden natural.

Tal es la conclusión del P. de Lubac<sup>7</sup>. Y esto mismo es lo que inculca en una última frase, con que cierra ese análisis de textos: nada indica en Sto. Tomás una concepción, aparecida después, en que se distingue lo natural y lo sobrenatural *precisamente en cuanto a esto*: que en el orden natural sólo el hombre fuera pecable y el ángel no. Es la distinción *en este sentido* la que niega el P. de Lubac en ese texto.

Pues bien, es esta frase la que el P. G-L. presenta como negación de otra cosa, de la distinción entre el orden de la gracia y el de la naturaleza; y la presenta así *truncando el texto, omitiendo precisamente las palabras más esenciales para la otra distinción, para la que el autor estaba haciendo*. Suprime las palabras mismas en que se determina el sentido intentado. El lector podrá comprobar ese truncamiento y el alcance que tiene, en

<sup>6</sup> S. Th., 1, 63, 1, c.

<sup>7</sup> Poco importa para el caso presente el saber si el P. de Lubac está o no en la verdad respecto a ese problema. No se trata de eso ahora. Lo que nos interesa es que tal es el sentido *de sus afirmaciones*, eso es lo que él ha estado diciendo y sigue afirmando en esas frases. Conforme a eso, por tanto, hay que entender y presentar su pensamiento y, más en particular, la frase última de que estamos ahora tratando.

los textos que van copiados aquí a continuación, a dos columnas; a la izquierda, el del P. Garrigou-Lagrange, con la cita como él la hace; y a la derecha, el verdadero texto íntegro del P. de Lubac, comenzando un poco antes del trozo citado (casi digo: destrozado), a fin de que aparezca mejor su sentido exacto.

Alors comment maintenir que la grâce sanctifiante est *essentiellement surnaturelle, gratuite*, nullement due à la nature humaine, ni à la nature angélique?

[...] Si l'on néglige toute métaphysique, pour se contenter d'érudition historique et d'introspection psychologique, le texte de S. Thomas devient inintelligible. De ce point de vue qu'est-ce qu'on maintiendra de la doctrine traditionnelle sur la distinction non pas contingente, mais nécessaire de l'ordre de la grâce et de celui de la nature?

À ce sujet dans le livre récent du P. H. de Lubac, *Surnaturel* (Études historiques) 1946, p. 254: à propos de l'impeccabilité probable des anges dans l'ordre naturel, on lit: « Rien n'annonce chez S. Thomas la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes, entre « Dieu auteur de l'ordre naturel », et « Dieu auteur de l'ordre surnaturel » ..... comme si la béatitude naturelle ..... dans le cas de l'ange aurait dû résulter d'une activité infailible, impeccable ». Item p. 275.

(« Angelicum », *art. cit.*, p. 132. —

Los puntos suspensivos, en el texto del P. de Lubac, son del P. G.-L.).

Recordada la distinción entonces común entre « actio ex necessitate » o « actio naturalis » y « actio non necessaria » o « actio non naturalis », etc., el P. de Lubac insiste en que Sto. Tomás piensa y habla en esto como sus contemporáneos. Es cierto, agrega, que con él adquieren un lugar más preponderante las expresiones « supra naturam » y « supernaturalis »; pero [c'est] encore à l'intérieur de la même opposition fondamentale du nécessaire et du libre, quoique dans une perspective modifiée, que saint Thomas comprend l'opposition entre la « nature » et le « surnaturel ». Rien, en tout cas, n'annonce chez lui la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre « Dieu auteur de l'ordre naturel » et « Dieu auteur de l'ordre surnaturel », OU ENTRE « DIEU OBJET DE BÉATITUDE NATURELLE » ET « DIEU OBJET DE BÉATITUDE SURNATURELLE », — comme si la béatitude naturelle, QUI DANS LE CAS DE L'HOMME AURAIT ÉTÉ OBTENUE GRÂCE À UNE ACTIVITÉ COMPORTANT ENCORE LE RISQUE DU PÉCHÉ, aurait dû résulter AUSSITÔT, dans le cas de l'ange, d'une activité infailible, impeccable.

Saint Thomas (añade aquí, en nota) nous paraît exclure encore indirectement une pareille thèse par la façon dont, 1-2, q. 89, a. 4, il répond à la question: « Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter ». Considérant la nature de l'esprit créé

et non mélangé de matière, il en conclut non pas que celui-ci est impeccable, mais tout au contraire qu'il ne peut pécher que mortellement.

(*Surnaturel*, pp. 254-255. — Se ha puesto aquí en VERSALITA lo omitido por el P. G-L., en su cita. Además hizo varias otras modificaciones menores, que no interesan mayormente para el sentido).

El contexto hace indubitable el sentido del trozo del P. de Lubac que citaba el P. G-L.; pero además, en el mismo texto se determina exactamente el significado de la distinción, mediante esa oposición de los casos del ángel y del hombre introducida por la expresión « comme si... » (el P. G-L. suprime, reemplaza por puntos suspensivos, precisamente eso, lo más claro que hay en toda la frase, esa oposición de dos términos bien definidos).

Lo que niega el texto del P. de Lubac es sólo la existencia en Sto. Tomás de esa distinción *entendida en el sentido de que* (« comme si... ») hubiera una beatitud natural respecto a la cual sólo el hombre fuera defectible y el ángel no. *Pero no la ejemplo, el de orden puramente natural y orden sobrenatural de la gracia; en realidad, ahí en esos textos, ni la niega ni la afirma en este último sentido; simplemente, ahí no trata de eso...* (y, sin embargo, a eso es a lo que el P. G-L. lo tuerce dando a las palabras un sentido opuesto al que tienen claramente en toda la página original).

En resumen, el P. G-L. ha malentendido (esto es lo primero que le ha pasado, seguramente, pues excluyo toda sospecha de mala fe; estoy cierto de que se trata sólo de precipitación, de falta de cuidado en comprender el sentido exacto de los textos, de dejarse llevar por la primera impresión de una frase suelta, desgajada de la página, y, después, ecgarse en la idea primera y no ver ya lo que está delante; por eso digo: ha malentendido) el texto del P. de Lubac, a pesar del texto completo y del contexto bien claros; lo ha tijeeteado quitándole una frase esencial, la que mejor precisaba el sentido diverso del que él le da;

y lo ha presentado como que dijera lo que no dice, como que incurriera en errores en que no incurrc, referentes a una materia de que ni siquiera trata.

Lo que, en un primer momento, pudo parecer una acusación fundamentada, resulta no ser más que un *quid pro quo* <sup>8</sup>.

Y el haber aclarado esto tiene importancia no sólo para el caso del P. de Lubac. Porque, después de haber comprobado lo que ha hecho con él ¿qué garantía podemos tener de que el P. G-L. no ha sometido a iguales procedimientos los textos de los otros autores a quienes también acusa en ese mismo artículo? ¿Y qué texto, sometido a esas torturas, no se presta a las más graves acusaciones? ¿Podrán, entonces, ser tomadas en cuenta las denuncias hechas por el R. P.? Es de elemental justicia responder que no.

\* \* \*

Hay que estar en guardia contra los errores. Siempre ha existido el peligro de que se alcen; y ahora parece que existe agudizado. Pero no todos los peligros están en el error mismo: hay también, y a veces es peor, el peligro del pánico: el de ver el error en todas partes, en donde está y en donde no está, en los enemigos y en los amigos; el de atacar a los que debieran ser ayudados o al menos comprendidos y no molestados; el de querer, a toda costa, experimentar la sensación escalofriante de ver engrosar las filas adversas y ralea las propias.

Es lo que pasó cuando el Modernismo: de las grandes figuras católicas que actuaron contra él, en primera fila y desde el primer minuto, en forma inteligente y eficaz, pocas (quizás

---

<sup>8</sup> La otra referencia dada por el P. G-L. con la mera indicación de la página: « Item p. 275 », tampoco tiene que ver con la distinción de naturaleza y gracia de que el P. G-L. hablaba. En realidad, en esa p. 275 de su libro, lo mismo que en la p. 254, el P. de Lubac trata de la otra distinción entre la tendencia o amor a Dios « natural » (=necesario, no libre, y ajeno, por lo tanto, al orden de la moralidad) y la actividad voluntaria y libre, moral, con que tiene que optar a favor o en contra de su verdadero fin, del objeto de la bienaventuranza. (Pas plus que chez saint Thomas lui-même, dice ahí, cette opposition symétrique [hecha por Silvestre de Ferrara] du *naturalis boni principium* et du *supernaturalis beatitudinis obiectum* ne corresponde à la distinction, fréquente chez les modernes, de deux ordres définis par deux fins dernières; elle ne peut donc fonder l'hypothèse selon laquelle, dans le premier de ces deux ordres, le vouloir créé serait impeccable [que, como quedó dicho, es de lo que trata el P. de Lubac en toda esta parte]. Si les mots *naturalis* et *supernaturalis*, étant donné le sens dont on les a surchargés depuis lors, peuvent paraître équivoques, le contexte est ici suffisamment clair ».

ninguna) se vieron libres de la denuncia o de la sospecha de estar imbuídas del mismo error que combatían. Es lo que tantas veces ha pasado y sigue pasando con grandes filósofos, científicos, escritores, hombres de acción, que encuentran las mayores incomprensiones y los más graves e infundados cargos en los mismos que debieran saber comprender, animar, respetar.

La explicación, limitándonos al campo estrictamente intelectual, está con frecuencia en no haber entendido exactamente qué es lo que en realidad piensa y dice el otro, por ignorar o descuidar la nomenclatura o los matices de expresión que él emplea (recuerdo una confusión divertida entre « Cristiandad » e Iglesia cristiana, hecha a propósito de J. Maritain). Pero mucho peor es que se añada la falta de objetividad en la misma presentación material de los textos: en este caso ya no hay posibilidad ninguna de entenderse, ya no se critica simplemente al autor, sino que se le hace hablar a él mismo contra sí. Ya no se escucha su palabra, sino su caricatura, eso sí que presentada como auténtica por él mismo.

Mayo de 1947.

*POST SCRIPTUM.* — Mientras la nota precedente estaba en prensa, hemos recibido otro artículo posterior del P. G-L., *Verité et immutabilité du dogme*, « Angelicum » 24 (1947) 124-139; en él responde a las críticas que Mons. B. de Solages hizo el primero (por haberlo hallado falto de objetividad) en el « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » de Tolosa, de Abril-Junio de 1947.

En este nuevo artículo, el P. G-L. dice, acerca del punto tratado aquí por nosotros, lo siguiente: « Quant à l'assertion du P. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 254: « Rien n'annonce chez S. Thomas la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre *Dieu auteur de la nature et Dieu auteur de l'ordre surnaturel*, etc. », les quatre textes de S. Thomas que nous avons cités [en el primer artículo...]; montrent que S. Thomas n'a pas seulement annoncé cette distinction, mais qu'il l'a admise ». (p. 134 s.).

Vuelve aquí el P. G-L. a incurrir en los mismos errores de su primer artículo, respecto a ese texto: lo sigue proponiendo como si se refiriera a una materia distinta de la tratada en él y de nuevo lo presenta truncado, sin las palabras más importantes

(y hasta más trunco que la primera vez; además de introducir algunas otras variantes nuevas). Lo mismo que en el primer artículo, presenta este único texto del P. de Lubac como si en él se negara la distinción de la naturaleza y la gracia. Pues bien, como ya quedó probado, el texto ese ni afirma ni niega la distinción en que está pensando el P. G-L.: *trata de otra cosa*.

Todo lo dicho aquí no significa sostener que sea verdadero (y mucho menos, indiscutible) cuanto el P. de Lubac ha escrito respecto a la naturaleza y la gracia. Como ya quedó advertido en la nota 7, y está bien claro en todo lo escrito, no tratamos ahora de la verdad de las soluciones dadas por el P. de Lubac; y, por otra parte, es evidente la legitimidad de examinar y criticar su libro y de señalar los errores en que pueda haber incurrido y que se crea descubrir en él. Sólo hemos insistido en la indispensable objetividad con que se debe proceder y en que no es aceptable el que, para discutir y juzgar lo que un autor piensa sobre la gracia, se presente su pensamiento en un solo texto aislado, trunco, referente a otra materia y en el que ni siquiera se nombra la gracia.

Para criticar con objetividad al P. de Lubac en esa materia, primero hay que presentar su pensamiento (que es sutil, delicado, matizado, rico en diversos puntos de vista, y está expuesto en sucesivas aproximaciones), según como aparece a la luz de los múltiples lugares del libro en que esa misma materia está tratada *ex professo*. Y sin olvidar, por supuesto, declaraciones explícitas como ésta: (le surnaturel) « ne doit pas être défini uniquement par son caractère de gratuité: cependant, il est infiniment plus gratuit que ne pourrait l'être quelque autre bienfait que ce soit, et il surpasse infiniment les *exigences* de quelque nature que ce soit » (pág. 428).

Octubre de 1947.

J. J. B.

# EL MODERNISMO RELIGIOSO

(Continuación)

Por JUAN ROSANAS, S. I.

## 2. REFUTACIÓN DEL MODERNISMO <sup>16</sup>

El modernismo puede refutarse de dos maneras: una es tomando cada una de sus aseveraciones y mostrar su falsedad por ser contrarias a la razón o al dogma; otra consiste en hacer ver de una manera general, los absurdos que del modernismo se siguen. La primera nos llevaría muy lejos, pues, como está en oposición con casi todas las verdades que enseñan la filosofía y teología, sería menester probarlas todas, cosa que se hace en los cursos de estas facultades. Seguiremos pues el otro camino lo más brevemente posible.

Los modernistas establecen como base de su filosofía el *agnosticismo*, el cual apenas se distingue del *positivismo*, y profesa que nosotros no podemos conocer nada de las cosas cuales son en sí mismas, nada de las verdades metafísicas, sino solamente somos capaces de aprehender los fenómenos. « La razón humana, dice la Enciclopedia, encerrada rigurosamente en el círculo

---

<sup>16</sup> Cf. *Muncunill, l. c.*, pág. 614-641.

de los fenómenos, es decir, de los objetos que aparecen, no posee la facultad ni el derecho de franquear estos límites ».

Ahora bien, el agnosticismo repugna, porque el hombre conoce muchas cosas con certeza: a Dios, el alma, el principio de contradicción, el de causalidad, su propia existencia, conoce los demás hombres, los animales, las plantas e innumerables cosas más, las cuales se podrán negar con las palabras, pero no con el corazón. Los agnósticos en cuanto dicen que solamente conocemos los hechos de la conciencia, caen en todas las contradicciones de los idealistas. El agnosticismo rebaja al hombre a la condición de bruto, pues también los brutos conocen los fenómenos y las apariencias, y nada más.

Otro principio del modernismo es el *inmanentismo* con el cual quieren explicar los modernistas, todo lo que pertenece a la religión. Para los modernistas el inmanentismo es aquel sistema que hace brotar la verdad religiosa de las necesidades del corazón, por donde el inmanentismo como nazca del interior del hombre, y en él permanezca, debe ser vital. Para Blondel la inmanencia consiste « en que nada puede admitir el hombre que no salga del mismo hombre, que de alguna manera no corresponda a la necesidad de expansión de su espíritu »<sup>17</sup>.

Del inmanentismo, así considerado, se siguen lógicamente varios absurdos: que todas las religiones son igualmente buenas, que todas son naturales, o que ninguna es sobrenatural o revelada.

Del agnosticismo y del inmanentismo se derivan casi todos los otros errores de los modernistas. Veámoslo: La revelación según la doctrina católica es una locución de Dios hecha a los hombres, por la cual Dios les manifiesta alguna verdad para que la crean por la autoridad del que habla. Para los modernistas la revelación es un sentimiento, o una exigencia o necesidad de lo divino, que se percibe en virtud de cierto sentido. Este algo sobresensible, que se aprehende por un sentido especial, antes de sentirse permanecía oculto en la subconciencia. Según Tyrrell. « la revelación divina es un toque, una impresión en la parte inconsciente, en el corazón; esta impresión despierta la actividad y se hace consciente, y surge el sentimiento que nos pone en íntima comunicación con Dios. Y añade que este sentimiento.

<sup>17</sup> Cf. E. Ugarte de Ercilla, en *Razón y Fe*, t. 22, pág. 46, Año 1908.

cuando es intenso, llega a veces a encarnar en imágenes y conceptos que responden a su naturaleza; pero que estos conceptos no son ideas reveladas, sino experiencias subjetivas, reacciones espontáneas o reflejas, provocadas en la inteligencia humana por la intensidad del sentimiento, como éste lo es por el toque divino, sentido en el corazón, y como lo son por una causa exterior los sueños en el hombre dormido »<sup>18</sup>.

Mas no hay revelación sin alguien que revele y sin algo revelado. Los modernistas dicen que el que revela es el *Incognoscible*, que no se puede conocer de otra manera, sino por el sentimiento. Este sentimiento, esta experiencia de lo divino, mirada por parte del objeto es Dios, y por parte del sujeto es la fe, ¡qué simplicidad de elementos! Un solo sentimiento interno es revelación, es Dios, es fe, más aún, es conciencia, es vida, es el principio de todas las religiones.

El P. H. Dieckmann dice<sup>19</sup>: « La doctrina del immanentismo sobre la religión y la revelación es así: el sentido religioso (la experiencia religiosa), la revelación, la religión, esto es, la religión toda comienza y se terminan en el *sentido religioso*, el cual *objetivamente* considerado es Dios que se manifiesta y revela, o sea la revelación; *subjetivamente* considerado es la fe y después la religión. Por lo tanto ninguna religión es objetiva y propiamente revelada, ninguna sobrenatural, ninguna diversidad entre las varias religiones, sino según su grado y valor práctico, ninguna religión absoluta y definitiva. Así que queda destruída toda la dignidad, la autoridad, el carácter divino y sobrenatural, la esencia misma de la religión cristiana ».

Hasta el advenimiento del modernismo, los teólogos y filósofos cristianos creían que la existencia de Dios se podía demostrar con argumentos metafísicos, físicos y morales, mas según los modernistas tales argumentos han caducado, han perdido toda su fuerza, pues, la moderna crítica kanciana declara que por este camino no se puede concluir la existencia de Dios. Más todavía, si nos atenemos a los principios de los modernistas, ningún atributo de Dios es cognoscible, pues, no está sujeto a la experiencia interna, fuente única del conocimiento religioso.

<sup>18</sup> E. Ugarte de Ercilla, l. c., pág. 53.

<sup>19</sup> De Revel. Christ., pág. 71, n. 105.

La *fe* según la doctrina católica es una virtud por la cual creemos que las cosas reveladas por Dios son verdaderas por la autoridad del mismo Dios que las revela. Los modernistas nos dicen que la fe no se distingue de la revelación, y por ésto hay que colocarla en las experiencias que miran lo divino, percibidas por medio de un sentido especial.

La *religión*, conforme a la doctrina católica, se puede decir que es « un hábito que nos inclina a tributar culto a Dios a causa de su excelencia infinita »; pero los modernistas dicen que el principio, el germen de toda religión es la experiencia religiosa. El programa de los modernistas define la religión así: « La experiencia actual de lo divino que obra en nosotros y en el todo ». la Encíclica *Pascendi* dice: « *El sentimineto religioso*, porque brota por vital inmanencia de los senos de la *subconciencia*, es el germen de toda religión y la razón asimismo de todo lo que en cada una hay y habrá ». En esto los modernistas siguen al padre del protestantismo liberal, Fr. Schleiermacher, para quien la religión consiste en el sentido de absoluta dependencia con respecto al infinito <sup>20</sup>.

El *dogma*, según los teólogos católicos, es una verdad revelada por Dios, y propuesta por el magisterio de la Iglesia a todos los fieles para que la crean por la autoridad de Dios, que no puede engañarse ni quiere engañarnos. Para los modernistas, el dogma es otra cosa muy distinta: es un símbolo, una interpretación, una imagen derivada por el entendimiento de la experiencia religiosa, la cual viene a ser común a todos los fieles y la Iglesia la impone a todos. Para que esto se entienda, es de saber, que el entendimiento trabaja sobre la experiencia religiosa, y espontáneamente la percibe, de un modo simple y rudimental, pero después, reflexionando sobre la experiencia para declararla e interpretarla, forma varios conceptos de la realidad incognoscible que se oculta en ella; mas estos conceptos son sólo símbolos e imágenes que, a lo más, expresan algún aspecto de dicha realidad de los infinitos que tiene. Por donde se entiende, cómo estos conceptos, que cuando son comunes entre los fieles e impuestos por la Iglesia son dogmas, pueden variar indefinidamente.

---

<sup>20</sup> Cf. *L. Lercher, Inst. Theol. Dogm. v. I, pág. 2 ss., n. 16 ss.*

Que tal sea el concepto del dogma según los modernistas, nos lo dice la encíclica Pascendi: « La mente, pues, llegando a aquel sentimiento, hacia él se inclina, y elabora en él, como un pintor, que ilumina el viejo dibujo de un cuadro para que más vivamente aparezca; porque casi de este modo lo explica uno de los maestros modernistas. En este proceso la mente obra de dos modos: primero, con un acto natural y espontáneo traduce las cosas en una aserción simple y vulgar; después, con reflexión y ahinco o, como dicen, *elaborando el pensamiento*, interpreta lo pensado con sentencias *secundarias*, derivadas de aquella otra simple, pero más limadas y distintas. Estas *secundarias* sentencias, una vez sancionadas por el magisterio supremo de la Iglesia, formarán el *dogma* ».

La proposición 22 condenada por el decreto *Lamentabili*, reza <sup>21</sup>: « Los dogmas que la Iglesia presenta como revelados, no son verdades descendidas del cielo, sino una interpretación de hechos religiosos que el entendimiento humano elaboró con grande esfuerzo ». Esta es la mente de Loisy, quien decía que las concepciones que la Iglesia presenta, como dogmas revelados, no son verdades caídas del cielo, y guardadas por la tradición religiosa en la forma precisa en que aparecieron al principio. El historiador ve en ellos la interpretación de hechos religiosos, adquiridos por un laborioso esfuerzo del pensamiento teológico <sup>22</sup>.

La *Iglesia*, según los católicos, fué instituída inmediata y voluntariamente por Cristo, como una verdadera sociedad monárquica-aristocrática; por los modernistas, Cristo no fué el fundador voluntario de la Iglesia, a la cual, sin embargo, involuntariamente dió origen. Puesto que con su práctica y predicación, inició un movimiento religioso, cuyo término natural, la Iglesia, Cristo no previó y por consiguiente no intentó. Luego la Iglesia, según la mente de los modernistas fué una consecuencia natural e inesperada del movimiento incoado por Cristo en Palestina. La Iglesia, según los modernistas, nace de una doble necesidad: una en el creyente de comunicar su fe a los otros; la otra en la colectividad, de asociarse y de defender, aumen-

---

<sup>21</sup> DB. 2022.

<sup>22</sup> Cf. *Muncunill, l. c.*, pág. 621.

tar y propagar el bien común<sup>23</sup>. Si la Iglesia no fué fundada por Cristo, no puede gozar de las prerrogativas de infalibilidad, indefectibilidad, unidad, santidad, necesidad y otras. Por la misma causa, la autoridad de la Iglesia depende de los fieles, como que es el resultado de sus conciencias e indigencias.

Por esto los modernistas pretenden que la Iglesia no debe definir nada, si no lo exige la común conciencia de los fieles y su gobierno y todo lo demás se ha de acomodar a los tiempos, a la cultura y a las exigencias de la humanidad.

La *Sagrada Escritura* para los católicos es la palabra de Dios escrita, que se ha de recibir y creer por la autoridad de Dios que la revela. Los modernistas hacen de la Escritura un libro humano, sujeto a errores. Dios no es el autor de la Escritura, ni el escritor sagrado fué movido por el Espíritu Santo a escribir. La Escritura no representa sino una colección de experiencias religiosas de hombres no vulgares. Dios se unió especialmente con los escritores sagrados, pero esta unión no es propiamente la inspiración bíblica, sino más bien una excitación de las experiencias internas tocantes a la religión, interpretadas por el escritor.

La *Tradicción* es también la palabra de Dios verbalmente comunicada en su origen, y después transmitida de palabra y legítimamente de generación en generación, y por consiguiente se ha de aceptar y creer por la autoridad de Dios. Ahora bien, la Tradición para los modernistas no puede ser otra cosa que las interpretaciones y fórmulas de las experiencias religiosas, comunicadas a los demás y llegadas hasta nosotros. Estas fórmulas tienen el valor de excitar en los fieles las mismas experiencias de nuestros antepasados.

La *historia* y la *crítica* para los modernistas ha de sujetarse así mismo a su filosofía agnóstica-inmanentista. De donde la historia no puede atestiguar sino los fenómenos, no las cosas como son en sí.

El historiador debe discernir los fenómenos que son objeto suyo de lo que no pertenece a él. Por esto los hechos naturales y sensibles pertenecen a la historia; lo que, aunque sensible, no

<sup>23</sup> Cf. T. Zapeleno, S. J., *De Ecclesia Christi*, pág. 39 ss. (Romae 1932).

es natural, pertenece a la fe. Además, de aquellos hechos naturales y sensibles, que dicen relación con las cosas de la fe y religión, hay que restar todo aquello que excede el orden común y ordinario, porque aquel exceso fué transfigurado, es decir, añadido por el fervor de la fe. Por fin, de los hechos hay que remover todo lo que fué desfigurado, esto es, aquello que, aunque natural, no corresponde al tiempo, a la educación y a las demás circunstancias del sujeto o del hecho. Así en la persona de Jesucristo el filósofo agnóstico debe eliminar la divinidad, la cual no es natural, ni sensible, sino objeto de la fe; reducido Jesús a puro hombre, aún han de restarse de él todas aquellas perfecciones que son efecto de la transfiguración. Más todavía, circunscrito Jesús a una personalidad histórica, es menester descartar de él todo aquello que en sus obras o discursos está por encima de la cultura, educación de su tiempo, como que todo esto es resultado de la desfiguración del personaje <sup>24</sup>.

«La crítica no es otra cosa, dice el P. Murillo <sup>25</sup>, que la interpretación razonada de la historia: sus cánones, por consecuencia, son los de la historia misma, depurados y corregidos. ¿Cuál será, según eso, la crítica modernista? Hecha división de la historia en real y subjetiva o interna, sólo reconoce como perteneciente a la primera lo que resta después de la triple eliminación hecha en virtud de los tres axiomas del agnosticismo, la transfiguración y la desfiguración de los fenómenos; lo demás, como producto de la fe, lo remite a la *historia interna* o *de la fe*. Con respecto a la disposición en orden cronológico de hechos y dogmas, su criterio es el que le dicta la historia en virtud del principio de la inmanencia. Como, según ésta, a todo hecho ha precedido una necesidad del mismo, toma en la mano los monumentos de la historia, examina la serie de *necesidades* que los hechos suponen y escalona la serie de éstos por el orden de necesidades, teniendo presente la imposibilidad de que o el hecho aparezca sin una necesidad, o ésta sea posterior a aquél. Así, pues, sea cual fuere el orden que los hechos presentan en los documentos, ese orden no puede admitirse si no se conforma con la gradación sucesiva trazada de antemano por el filósofo.

<sup>24</sup> Cf. L. Murillo, en *Razón y Fe*, Set.-Dic., t. 19, pág. 448.

<sup>25</sup> Ib., pág. 454.

El crítico debe además tener presente que en cada hecho particular, v. gr., en cada dogma, ha de distinguirse entre su origen y su desarrollo; y como este último se verifica en virtud de la *evolución*, es menester ajustar a ésta el desenvolvimiento de los dogmas ».

La *evolución* es otro principio modernista. Todo, según los modernistas está sujeto a la evolución, aún la religión cristiana. Evolucionan la fe fundada en las experiencias religiosas, las cuales al principio eran rudimentarias, mas después poco a poco se fueron perfeccionando. Y así como en la evolución biológica, el progreso no siempre se verifica insensiblemente, sino a las veces por saltos algo más considerables y repentinos que llaman *mutaciones*, así también en el desarrollo de las religiones, algunos hombres, especialmente aptos para la experiencia religiosa, como Moisés, los profetas, Cristo hicieron progresar mucho la religión a causa de sus admirables experiencias. A ello se debe que la religión católica es la que más ha evolucionado.

Evolucionan también los dogmas que, como vimos, son el resultado de un esfuerzo de la mente para expresar lo oculto debajo de la experiencia, es decir, lo incognoscible, lo infinito que, como tal, tiene innumerables aspectos. Estos aspectos a medida del trabajo teológico irán apareciendo a la Iglesia: forzoso es, pues, que sean variables y mudables. La Iglesia hace bien en resistir a que se cambien, pero al fin tendrá que ceder, porque los dogmas y la Iglesia misma son el fruto de las experiencias de los fieles. Además las experiencias religiosas, fuente de los dogmas varían, porque por la fuerza misma de las cosas se han de acomodar a las necesidades de los tiempos.

La encíclica *Pascendi* lo declara así: « El progreso del dogma se origina principalmente de que hay que vencer los impedimentos de la fe, sojuzgar a los enemigos y refutar las contradicciones. Júntese a esto el esfuerzo perpetuo para penetrar mejor lo que se contiene en los arcanos de la fe. Así, omitiendo otros ejemplos, sucedió con Cristo: aquello más o menos divino que en él admitía la fe, fué insensiblemente y por grados creciendo, hasta que, finalmente se tuvo por Dios. En la evolución del culto contribuye principalmente la necesidad de acomodarse a las costumbres y tradiciones populares, y también la de disfrutar de la virtud que ciertos actos han recibido del uso. En fin, la

Iglesia encuentra la razón de su desenvolvimiento en que exige adaptarse a las circunstancias históricas y a las formas públicamente introducidas del régimen civil. Así los modernistas hablan de cada cosa en particular. Aquí, empero, antes de ir adelante, queremos que se advierta bien esta doctrina de las *necesidades o indigencias* (en lenguaje vulgar *dei bisogni* [de los menesteres] la llaman más significativamente); pues ella es como la base y fundamento, no sólo de lo que hemos visto, sino además de aquel famoso método que llaman histórico.

Insistiendo aún en la doctrina de la evolución, debe particularmente advertirse que aunque la indigencia o necesidad impulsan a la evolución, todavía la evolución regulada no más que por ella, traspasando fácilmente los fines de la tradición y arrancada, por tanto, de su primitivo principio vital, se encaminaría más bien a la ruina que al progreso. Por lo que, ahondando más en la mente de los modernistas, diremos que la evolución proviene del conflicto de dos fuerzas, de las que la una estimula al progreso, la otra pugna por la conservación. La fuerza conservadora florece en la Iglesia y se contiene en la tradición. Representa la autoridad religiosa, y eso tanto por derecho, pues es propio de la autoridad defender la tradición, como por el uso, puesto que, limitada a las variaciones de la vida, pocos o ningún estímulo siente que le induzcan al progreso. Al contrario, ocúltase y se agita en las conciencias de los individuos, una fuerza que los arrcbata en pos del progreso, y responde a interiores necesidades, sobre todo en las conciencias de los particulares, de aquéllos especialmente que están, como dicen, en contacto más particular e íntimo con la vida ».

Pero esta evolución de los modernistas carece de todo fundamento y debe rechazarse de plano; porque, dada la infalibilidad de la Iglesia, es absolutamente verdadero e invariable el sentido, según el cual, son definidas las verdades reveladas. El Concilio Vaticano dice <sup>26</sup>: « Si alguno afirmare, que es posible que a los dogmas propuestos por la Iglesia, alguna vez, según el progreso de la ciencia, se haya de atribuir otro sentido del que entendió y entiende la Iglesia: sea anatema ».

*Jesucristo*, según los modernistas es un puro hombre que predicó el advenimiento próximo del reino mesiánico, y en esto

<sup>26</sup> DB. 1818.

se equivocó; sin embargo, su espíritu religioso o su experiencia religiosa, en cuanto era fe en un reino de justicia, se propagó por muchas generaciones, pero no se conservó como en el tiempo de Cristo, sino que se le añadieron muchas cosas. Los modernistas distinguen entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia, en cuanto fué hombre semejante a los demás hombres, y como Cristo pertenece a la historia en cuanto fué hombre semejante a los demás hombres, y como éstos se portaba; pertenece a la fe, en cuanto era especialmente unido con Dios y obraba sobrenaturalmente: así Cristo resucitado no pertenece a la historia.

Los *Sacramentos*, para los modernistas, nacieron de la necesidad de recordar por medio de ritos externos la memoria de la redención y de participar por los sentidos sus frutos. También fueron inventados para que los fieles se comunicasen entre sí.

Según la encíclica *Pascendi*: « El culto brota de un doble impulso o necesidad; porque en su sistema, como hemos visto, todo se engendra, a lo que aseguran, en fuerza de impulsos íntimos o necesidades.

Una de ellas es para dar a la religión algo sensible, la otra a fin de extenderla; lo que no puede en ningún modo hacerse sin cierta forma sensible y actos santificantes, que se dicen sacramentos. Estos para los modernistas son puros símbolos o signos, aunque no destituidos de fuerza, y para explicar dicha fuerza se valen del ejemplo de ciertas palabras, que vulgarmente se dice haber hecho fortuna, por tener virtud de propagar ciertas nociones poderosas, y que hieren grandemente los ánimos. Pues, como dichas palabras se ordenen a tales nociones, así los sacramentos se ordenan al sentimiento religioso: nada más ».

Ahora bien, es menester sensibilizar algo la religión para que se excite su memoria y se perciban sus frutos; y de la misma manera la manifestación externa de los mismos es necesaria para que los fieles se unan en la religión. Ciertamente los sacramentos de los modernistas, como hayan sido introducidos por los fieles, no pueden tener ninguna eficacia para producir gracia, sino solamente pueden ser símbolos o signos que sirvan para excitar algún afecto religioso.

Entre la *ciencia* y la *fe*, como dicen los modernistas, no puede haber oposición; por lo tanto, aunque una niegue lo que la otra afirma, como la afirmación y la negación recaen sobre objetos

diversos, no puede haber contradicción. Por esto existe mutua independencia entre la fe y la ciencia.

Con todo, esta explicación no satisface, porque hay fenómenos sensibles y sobrenaturales, por ejemplo, los milagros de Cristo de los cuales la ciencia crítica e histórica juzgará, mas como no admiten nada sobrenatural, establecerá que no existe ningún verdadero milagro de Cristo; lo cual es opuesto y contradictorio a la fe que afirma que los milagros de Cristo fueron verdaderos milagros.

Por esto, si bien los modernistas niegan que la fe se sujete a la ciencia, sin embargo, de tres modos la fe se sujeta a la ciencia: *Primero*, porque los hechos en los cuales se contiene algo sobrenatural, en cuanto son hechos o fenómenos, la ciencia los vindica para sí, y porque la ciencia preseinde y elimina todo lo sobrenatural, juzgará de aquellos hechos, como si fuesen meramente naturales, y así se antepone a la fe que los tendrá por sobrenaturales; *segundo*, la misma idea de Dios, en cuanto es una operación humana que se manifiesta externamente, es un hecho o fenómeno, y por consiguiente la ciencia se la apropia, y juzgará de la idea de Dios, independientemente de la fe, y así lo capital en el orden religioso, se sujeta a la ciencia; *tercero*, por fin, cualquier fiel deberá juzgar de las cosas de este mundo, conforme a la sentencia de los científicos, y si éstos se oponen a la fe, se les obligará a anteponer la sentencia de los científicos a los dictámenes de la fe so pena de caer en ridículo.

La doctrina católica enseña que el estado se ha de subordinar a la Iglesia, pero los modernistas defienden la separación de la Iglesia del estado. Mas esto no para que la Iglesia sea independiente, sino para que se sujete enteramente al estado; porque todas las cosas externas y públicas, o pertenecientes a la sociedad, las somete al estado, y por lo tanto la Iglesia, como sociedad visible, dependerá completamente del estado. En este sistema sólo se deja para la Iglesia la dirección interna y privada de las cosas espirituales o tocantes a la religión.

La *Apologética* es puesta en práctica por los modernistas de dos modos, uno es objetivo y el otro subjetivo. El objetivo consiste en que por la observación de los fenómenos exteriores, tocantes a la religión católica, induzca a los hombres a experimentar la religión, y así sientan su necesidad. Mas el subjetivo exige que

el hombre sienta el deseo y la exigencia de la religión católica, o reconozca en sí el germen de la misma.

Ahora bien, este método es del todo inepto para llevar los hombres a abrazar la verdadera religión; porque tales experiencias, comúnmente no se dan, ni hay modo para excitarlas. Además, como la religión cristiana es sobrenatural, no puede demostrarse por lo que está contenido en las exigencias humanas. Añádase a esto, que aunque se diesen tales experiencias, no se podría probar ciertamente la existencia de Dios, fundamento de toda religión.

La meta de la teología modernista debe ser exponer y defender la doctrina religiosa de los modernistas, y particularmente la experiencia religiosa interna y la conciencia, porque en estas cosas se funda todo su sistema religioso. Qué cosa se contenga en aquellas experiencias, y de qué manera se interpreten por medio de varias fórmulas, ya se dijo más arriba; también se dijo que aquellas experiencias se propagaban por generaciones sucesivas; y así todo lo que establezcan los fieles en el tiempo venidero, puede atribuirse al mismo Cristo, porque los fieles son movidos a ello, con el fin de conservar y propagar el espíritu y la experiencia que tuvo Cristo y permanece en los fieles.

Según los modernistas, todo en la Iglesia católica se ha de reformar. En lo tocante a la doctrina, está claro por la exposición de su sistema, que hay que abandonar la filosofía escolástica y abrazar el agnosticismo y el inmanentismo, que hay que cambiar las nociones de revelación, inspiración, fe, dogma, potestad eclesiástica, etc. Más, parece que los modernistas desean que la Iglesia vuelva a aquel estado que, según ellos, tuvo en tiempo de Cristo. Este estado fué tal, que fuera de la experiencia de lo divino, no existía otra cosa, sino el deseo y la expectación del reino mesiánico, reino de justicia. Este reino se llama mesiánico, porque Cristo, que era Mesías, fué su predicador y ordenador.

### 3. ORIGEN FILOSÓFICO DEL MODERNISMO

La encíclica *Pascendi* reconoce que el modernismo « tiene su origen en la alianza de una falsa filosofía con la fe ». Vamos a declarar algo esta afirmación del Sumo Pontífice.

El modernismo, como vimos en los párrafos anteriores, se funda todo en el agnosticismo e inmanentismo. Ahora bien, estos dos sistemas están contenidos en el sistema filosófico de Kant.

En efecto, sabida es la oposición radical que existe entre la teoría del conocimiento de Kant y la de los escolásticos. Según los escolásticos por el conocimiento se descubre lo que existe en el orden ontológico, el conocimiento es la asimilación del cognoscente con la cosa conocida. Kant invirtió este concepto: la facultad cognoscitiva no debe conformarse y asimilarse con las cosas, sino las cosas deben conformarse con las facultades, en cuanto son conocidas según las disposiciones de éstas, aunque nada en las cosas corresponda a aquellas disposiciones.

Como sabemos, Kant distingue una triple facultad: la sensibilidad, el entendimiento y la razón; distingue a su vez una doble sensibilidad interna y externa. La sensibilidad produce intuiciones cuyo objeto son los fenómenos. En cada una de estas facultades encuentra dos elementos, material el uno y formal el otro. Así en la sensibilidad el elemento material es la impresión que excita una causa externa, y consiste en las cualidades sensibles, color, sonido, etc., que por lo tanto se dicen ser puramente subjetivas. El elemento formal de la sensibilidad externa es la forma de intuición innata del *espacio* o de la extensión, más el elemento formal de la sensibilidad interna es la forma del *tiempo*. Estas formas están vacías de materia empírica, o existen anteriormente a la experiencia y son independientes de la misma, por esto son formas o representaciones puras o *a priori*; pero aplicadas a las impresiones producen las intuiciones empíricas<sup>27</sup>.

Esta doctrina se opone a la doctrina aristotélica-escolástica, en tres cosas: en cuanto al origen de los conceptos del espacio y del tiempo, en cuanto al sujeto de estos conceptos, y por fin en cuanto a su valor objetivo. Pero dejemos esto que no nos interesa aho-

<sup>27</sup> Cf. J. Donat, en *Crítica*, ed. 7.ª, n. 169, pág. 136 ss. (Innsbruck 1933).

ra. Todo el sistema de Kant está dominado por esta teoría del espacio y del tiempo. El espacio y el tiempo son dos *formas a priori* de nuestra sensibilidad. Todo conocimiento sensitivo estará en nosotros, como coloreado, por estas dos formas, y como, según los escolásticos, « nada hay en el entendimiento que no nos haya venido por los sentidos », si el conocimiento está falseado, no podremos estar ciertos de la realidad de ningún objeto. Serán reales sí los fenómenos, es decir, conoceremos las apariencias de las cosas, pero de éstas no sabremos nada. Si no podemos saber nada de lo que está oculto por el fenómeno, mucho menos podremos conocer los objetos sobresensibles, como son Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad. Serán para nosotros, objetos perpetuamente desconocidos, imposible será demostrar su existencia. Esta doctrina, que limita el conocimiento humano a los fenómenos, ha recibido el nombre de *agnosticismo*.

En Kant, pues, han ido a beber el primer principio de su error los modernistas. De Kant también tomaron el segundo, el *inmanentismo*. Kant parte de este principio que la moral existe.

El deber se impone; y como la obligación no puede venir del exterior, de Dios, cuya existencia ignoramos, debe venir del interior, es decir, de la razón práctica que, según Kant se confunde con la voluntad. La voluntad es, pues, autónoma: ella se manda a sí misma, más aún, el mismo motivo de obrar debe salir del hombre mismo, so pena de no obrar moralmente, sino a lo más *legalmente*. La razón práctica manda y se ha de obedecer, no por otro motivo, sino porque lo manda. Dejarse mover de otro motivo, por ejemplo, de amor, esperanza, temor no es obrar moralmente, porque estos motivos son *eudemonísticos*. Por esto Kant llama a la razón práctica nomotética, porque a sí misma se da la ley y es ella misma el fin de la ley.

Y estamos ya de lleno en el *inmanentismo*. Dentro de sí mismo encuentra Kant la moral, la ley, la obligación, el motivo de obrar. Veamos como Kant saca otras verdades muy importantes.

Para que la ley moral se pueda entender, hay que suponer ciertas verdades, no como ciertas teoréticamente, sino como postulados de la razón: estas verdades son *la libertad de la voluntad*, sin la cual el acto moral no existiría; esta libertad no es empírica, porque en este sentido nuestra voluntad siempre está sujeta

a la causalidad natural psicológica, sino trascendental, que depende del sujeto trascendental independiente de las leyes empíricas del espacio, tiempo, causalidad. Después se supone *la inmortalidad del alma*; pues en este mundo la obra de la perfección moral humana, no se puede llevar al cabo, ni puede concebirse de ella ningún término, por consiguiente conviene que la otra vida sea sin fin, en la cual el hombre pueda siempre progresar. Por fin *la existencia de Dios*, porque, aunque la virtud no se ejercite para merecer, sin embargo, es digna de recompensa, particularmente siendo innato, como es, en nosotros el deseo de la felicidad. Mas nadie, sino Dios puede dar un premio proporcionado a la virtud, pues sólo él puede conocer los quilates de los actos morales. Como Dios produzca aquel efecto de la ley moral, a saber, la felicidad, la ley moral puede considerarse como divina, y de esta suerte la ética resulta ser religión; no como si la ética se fundara en la religión y sus leyes hayan de observarse como dadas por Dios, lo cual sería eteronomía y mera legalidad, no autonomía, sino al contrario la religión se funda en la ética. Ni hay que admitir otros ejercicios de la religión, fuera de los actos morales. Así orar, especialmente hincadas las rodillas, es una religión vana; ir a la iglesia para recibir los sacramentos, es fetichismo. Las revelaciones no hay que admitirlas. Nada más podemos saber de Dios <sup>28</sup>.

Las verdades que la razón especulativa no nos demostraba ni nos podía demostrar, la razón práctica las admite como si fueran ciertas, es decir, las cree. Y puesto que la ley moral nos lleva al conocimiento de Dios, podemos llamar a esta manifestación una revelación, ya que es por la fe en Dios que la poseemos. Esta revelación es del todo natural, pues se sigue de la existencia de la ley moral en nosotros; solamente se podrá llamar sobrenatural en el sentido de Kant, en tanto que Dios es una causa sobresensible, no en el sentido cristiano. Esta doctrina es la misma que la de los modernistas: de dentro de nosotros mismos, es decir, por la inmanencia, hemos hallado a Dios, la fe, la revelación, la religión. Para Kant, la única religión posible es la que existe por la moral. Mas entonces ¿qué decir

---

<sup>28</sup> Cf. *V. Cathrein S. J., Phil. Mor.*, ed. 16.<sup>a</sup>, n. 20, pág. 16 ss.; *C. Willems, Phil. Mor.*, pág. 47 s. (Treveris 1908); *J. Baylac, Revue Prat. d'Apol.*, t. VI, pág. 486 ss.

de las religiones que se llaman positivas? Solamente pueden admitirse en cuanto determinan el ideal moral, y ofrecen medios para realizarlo. Pueden considerarse como andadores de que necesitaba la humanidad niña, cuando aún no sabía hacer buen uso de su razón. Conviene pues admitir en la humanidad un progreso, una evolución que se manifieste en la manera nueva como ella entiende las religiones, para desentenderse finalmente de todas las religiones positivas <sup>29</sup>.

« Todas las religiones merecen igual respeto, dice Baylac <sup>30</sup>, a título de ensayos humanos para realizar el reino de Dios sobre la tierra. Estos ensayos son más o menos perfectos. Existe uno de estos ensayos más perfecto que todos los otros, precisamente porque es más conforme con la religión racional pura: es el cristianismo primitivo. Jesucristo es el fundador de la primera Iglesia verdadera, destinada a servir de forma visible a la Iglesia invisible. El cristianismo puede ser considerado como religión natural y como religión histórica. Bajo el primer punto de vista, hay identidad entre la moral del Evangelio y la del *imperativo categórico*. En las dos, el bien está en la voluntad, en la pureza de corazón; el pecado de pensamiento es ya un crimen; el odio equivale al homicidio; la vida moral es la puerta estrecha que conduce a la salud; abarca no solamente las buenas intenciones, sino los actos; excluye la inacción positiva que se abandona a la influencia de lo alto. No son los que dirán ¡Señor! ¡Señor! los que se salvarán, sino los que harán su santa voluntad. Nuestros deberes se resumen en dos reglas, la una general: Amor a Dios sobre todas las cosas, es decir, cumple tu deber únicamente por el amor del deber; la otra especial: ama a tu prójimo como a tí mismo, es decir, trabaja para su bien, con un espíritu desinteresado, benévolo para con él. El cristianismo propone así un ideal accesible a todos, sin que ni la verdad de la doctrina, ni la autoridad, ni la dignidad del que la ha enseñado, tengan necesidad de otro título para ser creídos que la adhesión de la razón.

Al lado del elemento moral, propiamente religioso, el cristianismo, como base de una Iglesia humana, comprende también un lado histórico. Considerar todo lo que toca a la fe his-

<sup>29</sup> Cf. J. Fontaine, *La Synthèse du Modernisme*, pág. 23 ss.

<sup>30</sup> O. c., pág. 493, en que expone la doctrina de Kant en su libro *La religión dans les limites de la Raison*, pág. 167.

tórica, como simple vehículo de la fe racional, como medio de favorecer la introducción y la influencia de esta fe, es cosa legítima...

Los dogmas, los sacramentos, los ritos considerados en sí mismos independientemente de la fe racional, no tienen ningún valor para la razón, porque son indemostrables, porque suponen la intervención de un poder sobrenatural, del cual histórica y racionalmente es imposible establecer la verdad.

Pero si se los considera como símbolos, signos de puras representaciones, de exigencias de la razón práctica, entonces adquieren un sentido, se imponen, pueden ser útiles, porque la fe de la razón, como la fe histórica, llevan consigo misterios. La razón no nos proporciona la explicación de todo lo que la religión requiere. Existen afirmaciones, prácticamente necesarias, que no pueden tener ninguna demostración teórica ».

Y dos páginas más abajo, prosigue el mismo Baylac: « Ahora bien, considerad entretanto el modernismo; hallaréis que no difiere esencialmente del Kantismo: en una y otra parte los mismos principios y las mismas consecuencias. Releed la encíclica *Pascendi*; mirad cómo los modernistas entienden la filosofía, la teología y la crítica religiosa, la apologética; cómo entienden la fe, la revelación, qué idea se forman de los dogmas, los sacramentos, la Iglesia y hallaréis que su concepción de la religión es en el fondo la misma que la de Kant; notaréis que su doctrina, como la de Kant, se reduce a estos puntos principales: agnosticismo, inmanentismo, simbolismo, evolucionismo. *La razón humana, dice la Encíclica, expresando el pensamiento de los modernistas, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de los objetos que aparecen, y tales, ni más ni menos, como aparecen, no posee la facultad ni el derecho de franquear esos límites; siendo, en consecuencia, incapaz de elevarse hasta Dios.*

Ved aquí el agnosticismo. *Una vez repudiada la teología natural, y cerrado, en consecuencia, todo acceso a la revelación por quedar desechados los motivos de credibilidad; más aún abolida por completo toda revelación externa, resulta claro que no puede buscarse fuera del hombre la explicación apetecida, y debe hallarse en el interior del hombre; mas como la religión es una forma de vida, la explicación ha de hallarse en la vida mis-*

*ma del hombre. Ved aquí la inmanencia religiosa. El método del modernista teólogo consiste en tomar los principios del filósofo y adaptarlos al creyente. El filósofo decía: Las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; el creyente añadía: el objeto de la fe es Dios en sí; el teólogo concluye: Las representaciones de la realidad divina son, pues, puramente simbólicas. Ved aquí el simbolismo teológico ».*

Otra idea capital en el sistema modernista es, según la Encíclica, la evolución, y como hemos visto la evolución tiene sus raíces en la doctrina de Kant.

## LA OPERACION DE DIOS EN LA OPERACION DE LA CREATURA

Por el P. EDUARDO IGLESIAS, S. I. — México, D. F.

No basta, decimos en un trabajo anterior, hacer desaparecer una afirmación como la que pretendía fundar en la autoridad de todos los escolásticos la teoría del concurso inmediato; lo que precisa es construir, es a saber, buscar y encontrar la solución que al problema daban los grandes teólogos y filósofos de la escuela.

Vamos a fijarnos en Santo Tomás, tanto porque es el príncipe de los escolásticos, como porque en aquellas cuestiones, en que no se apartó de las doctrinas que a él mismo le enseñaron los escolásticos, es el testigo más autorizado de ellos.

Por de pronto y dado lo que demostraba nuestro artículo ya citado, no podrá alegarse con fundamento la autoridad y el consentimiento de los escolásticos, ni para fundar la teoría del concurso inmediato, ni para hacer sospechosa la interpretación que vamos a dar.

También queremos subrayar antes de entrar en materia que lo que vamos a decir no es cosa nueva, no queremos decir en cuestión tan preñada de consecuencias cosas nuevas: la novedad de nuestro escrito estriba, por paradójico que ello pueda parecer, en su antigüedad venerable. Lo que vamos a hacer es

a recordar ideas y doctrinas que se olvidaron en los tiempos de la decadencia.

El artículo presente estudia la solución que da el Aquinaten- se al problema de la operación de la causa primera en todas las operaciones de las causas segundas, considerando a la causa primera como primer motor. Es decir plantea y estudia el problema en el orden meramente natural. El orden y la claridad justifican que de propósito en este artículo prescindamos de todas las cuestiones que se refieren a la gracia y a las operaciones o actos sobrenaturales; no porque rehuyamos tratarlos, sino porque se tratarán con toda atención en un artículo posterior.

De propósito plantea y estudia y resuelve la cuestión Santo Tomás en la primera parte de la Summa Teológica, cuestión número 105, art. 5, y en los lugares paralelos, a saber en su tratado De Potencia, en la cuestión 3, artículo 7, y en la Summa contra los Gentiles, en el lib. 3 cap. 67.

Un estudio sereno, crítico, reposado de los textos, que nos conduzca a encontrar sin influencias preconcebidas de determinado sistema, el significado genuino que a sus palabras daba el de Aquino, juzgamos que bastará para llevarnos a conocer cómo resolvía el problema el Doctor Angélico.

Comencemos por concretar la cuestión. Si se leen con atención las consideraciones que hace Santo Tomás en su De Potencia, el Santo Doctor encuentra cuatro capítulos, en los cuales pueda fundarse la verdad que quiere demostrar: Dios es causa de todas las acciones y de todos los efectos que se producen en la creación porque dió el ser a las causas que los producen y a esas causas dió el poder o la virtud activa con que obran; segundo, Dios es causa de todos los efectos y acciones que se producen en la creación, porque conserva en el ser a todas las causas y a la virtud o principio activo que cada una de ellas tiene; tercero, Dios es causa de todos los efectos y acciones de las causas segundas, porque mueve y aplica las causas segundas a su operación propia de ellas; finalmente y en cuarto lugar Dios es causa de todas las operaciones y efectos que se producen por la actividad creada, porque con relación al ser toda causa segunda opera como instrumento de Dios, y en virtud de la causa primera. Vamos a prescindir, porque no tienen importancia en nuestro intento, y nadie las objeta, de las

dos primeras razones. Los modernos llaman a esa doble razón « concurso mediato », y lo que a ellos importa es el « concurso inmediato ». Han querido verlo enseñado por Santo Tomás en el tercer y cuarto fundamento que el Santo expone, y por eso vamos a considerarlo con suficiente detención.

No estará de más una primera y fundamental observación: Santo Tomás ni una sola vez usa la palabra « causa inmediata », « operación inmediata de Dios »; dice sencillamente « Dios es causa ». « Se da y se encuentra la operación de Dios ». No tienen los modernos ninguna razón para confundir estas dos expresiones: Dios es causa de todas las operaciones de las creaturas, y Dios es *causa inmediata* de todas las acciones y efectos que producen las causas segundas. Ni se crea que es mera cuestión verbal: Santo Tomás no escribe « Dios es causa inmediata » porque como demostró la investigación crítica ya publicada en otra parte, el estado de la cuestión, hasta después del siglo XIII, es que nunca fué Dios quien hace la acción de la creatura mediata o inmediatamente, sino simple y sencillamente Dios es la causa, de todas las acciones y efectos que producen los agentes creados, o bien Dios no es la causa de algunas acciones a los menos, v. g. las acciones pecaminosas. Santo Tomás no pone un estado de la cuestión que en su tiempo no existía, y que fué introducido o por Scoto o por Egidio Romano, años después.

Esta observación fundamental ya puede hacer barruntar que no es una interpretación genuina la de aquéllos que con los argumentos del Doctor Angélico quieren que se demuestre una cosa, que él no pretendió demostrar.

Otra observación fundamental: Santo Tomás no sólo toma en consideración la causa eficiente; nunca se olvida de que la causa final es la más excelente de las causas, que es la causa de todas las causas, y que es la primera de todas ellas, sino que expresamente va a considerar a Dios como causa final. Sus argumentos van a probar la necesidad de que Dios opere como causa eficiente, pero también van a servirse del concepto de causa final. Por tanto es mala manera de interpretar al Doctor Angélico en estos sitios entender única y exclusivamente de la moción y de la casualidad eficiente, la palabra « Dios mueve »: puede tratar Santo Tomás de la moción propia de la causa final, y esa moción, como es evidente, no es una acción, y mucho

menos una acción que inmediatamente produzca el efecto de la causa segunda.

« Y porque ninguna cosa por sí misma mueve o actúa, a no ser que sea el motor inmóvil, en tercer lugar se dice que una cosa es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar; y con esto no se entiende el que le dé el ser o la conserve en el ser, sino se entiende el que aplique la virtud activa a la acción: así aplica el filo del cuchillo a cortar, moviéndolo ». (De Pot. I. c.).

El tercer fundamento del que se deduce que Dios es causa de todas las acciones hechas por las creaturas, es éste: Dios mueve o aplica las causas segundas a sus operaciones. Santo Tomás, pues, considera a Dios como haciendo algo y en alguna manera, ya que Dios es el que aplica los principios activos a sus operaciones. Ahora bien, Dios es una causa dotada de entendimiento y de voluntad, mejor dicho, el entendimiento divino y la divina voluntad se identifican con su esencia; por tanto Dios obra en vista de un fin, intentando conseguir algún fin, el cual evidentemente Dios mismo, con plenísima libertad eligió. A ese fin, según se demuestra en filosofía, están subordinadas todas las creaturas y todas ellas son guiadas a la consecución de ese fin por la Providencia de Dios. No puede por tanto extrañarnos que al explicar cómo es Dios causa de todas las operaciones y efectos de las creaturas, Santo Tomás que nunca prescindía de la causa final, como obligado por la naturaleza de las cosas recurra a la comparación del artífice, para explicarnos cómo aplica Dios los principios activos de las causas segundas a sus operaciones: « El artífice, dice, que aplica el principio activo de una causa natural a alguna acción, se dice causa de aquella acción, así como el cocinero se dice causa de la cocción, que se hace por medio del fuego ». (Sum. cont. Gent. I. c.).

Intentemos explicar lo que en concreto quiere decir en estos lugares de Santo Tomás la frase mil veces repetida por los diversos autores y entendida de modos distintos: Dios mueve y aplica la causa segunda a sus operaciones.

Y en primer lugar, hay que hacerlo notar de nuevo, Santo Tomás excluye en este lugar la acción o actividad divina que da el ser a la causa segunda y a su virtud operativa, así como la acción divina que conserva a la causa segunda en el orden de las realidades. Es decir se supone la causa segunda ya constituida

con su potencia o virtud para producir sus efectos propios y naturales; se considera en la causa segunda, así constituida, lo que necesita la causa segunda para pasar de la potencia de obrar al acto. Considerándola de esta manera, Santo Tomás explica que Dios es causa de todas las acciones y efectos de la causa segunda porque la mueve o la aplica a sus propias operaciones. ¿Ese mover Dios y aplicar Dios la causa segunda a sus operaciones incluye la idea del concurso inmediato? Por las consideraciones que hace un momento hacíamos, semejante estado de la cuestión no fué introducido en la escolástica hasta después de Santo Tomás; parece que crítica e históricamente no se puede sospechar; sin embargo el estudio que vamos a hacer tenderá a demostrarlo.

Santo Tomás expresamente afirma que la causa segunda no puede pasar de la potencia de obrar a la actividad propiamente dicha, si Dios no mueve a la causa segunda, si Dios no la aplica. Suponemos que no es necesario detenernos mucho en aclarar que en este sitio, —con lo cual no intentamos decir que cualquier otra hipótesis pueda decirse y a priori lo mismo—, pero en este sitio Santo Tomás usa como sinónimos estas dos expresiones: Dios mueve a la causa segunda, y Dios aplica la causa segunda a su operación. Lo puede hacer el Santo Doctor porque en realidad, aplicar la causa segunda, sea cuál sea la operación divina con que Dios aplica la causa segunda a su operación, es en realidad de verdad un mover Dios la causa segunda. Nuestra tarea por tanto va a consistir en averiguar qué es lo que el de Aquino entiende por ese aplicar Dios la causa segunda.

Nos encontramos en primer lugar una explicación generalísima de lo que es aplicar un ser dado a una causa determinada a su propia operación. « Todo lo que aplica, nos dice en la *Summa contra los Gentiles*, lib. 3, cap. 67, una virtud activa a su operación se denomina causa de esa acción; así el artífice que aplica la virtud activa de una causa natural a una acción cualquiera se denomina causa de esa acción, como el cocinero con relación a la cocción, que se hace por medio del fuego ».

El ejemplo o comparación puesta, aclara a nuestro modo de ver, de una manera general la idea del Doctor Angélico. Creemos que nadie habrá que piense que al acercar el cocinero el alimento al fuego para que se cueza, el mismo cocinero inmute o mo-

difique la virtud propia de calentar que tiene el fuego, o que el cocinero inmediatamente con su virtud influya en nada en la acción de calentar que es propia del fuego; lo único que hace el cocinero es colocar a la causa, el fuego, en las circunstancias prerrequeridas para que el fuego mismo pueda obrar conforme a su naturaleza. Por tanto de suyo el mero concepto de aplicar una causa a su operación no incluye la idea del concurso inmediato: incluye la idea de que el agente de una manera o de otra coloca a la causa que aplica, en las circunstancias favorables para que se obtenga el efecto, pero hay que notarlo, precisamente el efecto que el artífice quiere, es decir entra en el concepto de esta aplicación la moción de la causa final, y del fin que se pretende obtener.

Esto supuesto veamos qué clase de moción o de aplicación tiene en la mente el Doctor Angélico cuando se apoya en el hecho de que Dios aplique las causas segundas a sus propias operaciones, para fundar en ello la verdad de que Dios es la causa de todas las acciones y efectos que producen las creaturas.

La palabra « mover » tiene en Santo Tomás una significación sumamente amplia y general. Podemos a lo que parece reducir a los siguientes capítulos todas las significaciones que a ese término generalísimo se dan en la filosofía escolástica. El fin mueve a la causa eficiente; el agente que intenta realizar el fin que pretende mueve a la causa eficiente al colocarla en circunstancias propicias para que se verifique la operación de la causa eficiente; la causa eficiente, cualquiera que ella sea, mueve a su efecto al producirlo, la causa eficiente mueve a su efecto al conservarlo, la causa principal mueve a la causa instrumental al servirse de ella para producir los efectos que superan la virtud natural del instrumento. He aquí todas las significaciones que la palabra « mover » puede tener. No creemos pueda encontrarse otra significación que no se reduzca a una de éstas.

Ahora bien, Santo Tomás excluye aquí positivamente el dar Dios el ser a la causa segunda o conservarlo en ella. Por tanto, al investigar qué significado exacto y preciso tiene ese aplicar, no nos queda sino la moción propia de la causa final y la moción con que la causa principal mueve a la causa instrumental.

La moción propia de la causa instrumental, en cuanto que toda causa segunda produce el ser de su efecto de la causa pri-

mera, lo considerará Santo Tomás al explicar el cuarto fundamento en que se apoya la verdad de ser Dios causa de todas las acciones y operaciones, porque todas las causas segundas con relación al ser obran en virtud de la causa primera. Por tanto esa moción, que aquí se nos inculca es simple y llanamente el poner Dios, en vista del fin que quiere obtener, a la causa segunda en las circunstancias en que puede y debe obrar la virtud activa propia y natural de dicha causa, para que ella produzca, produciendo sus efectos naturales, precisamente las realidades, las acciones, las operaciones, que Dios en vista del fin quiere que se den en la creación. No encontramos la idea del concurso inmediato: encontramos dos ideas que ordinariamente no tienen en cuenta los modernos: la operación e influjo propio de la causa final, y la serie de acciones producidas por una serie de causas eficientes, que colocan a la causa de que se trata en las circunstancias prerrequeridas para que produzca el efecto buscado y elegido por el que eligió el fin. Es evidente que en las variadísimas circunstancias de cada causa, esa serie de acciones de las causas eficientes, pueden hacerlas inmediatamente una o varias causas creadas, puede a veces hacerlas inmediatamente Dios, pero que en uno y en otro caso esas acciones no van a inmutar y transformar la misma virtud operativa de la causa, y mucho menos van a producir con ella inmediatamente el efecto de la causa segunda. Es decir, es evidente que en esta hipótesis la teoría del concurso inmediato, ya sea que revista la modalidad de la premoción física o la modalidad del concurso simultáneo, queda excluida de la concepción de Santo Tomás.

Todavía tenemos que insistir en las ideas que vamos encontrando. La ayuda, llamémosla así, que la causa primera da a la causa segunda al aplicarla, debemos deducirla del efecto que va a producirse. Sólo la perfección ontológica del efecto comparada con la perfección ontológica de la virtud activa de la causa, es lo que puede hacernos ver la naturaleza de la ayuda pre-requerida.

Por tanto, ¿con relación a qué se dice que Dios aplica la causa segunda a la operación? Evidentemente con relación a los efectos naturales y propios de ella: de esto se trata. ¿Con relación a qué se llama a Dios o se compara a Dios con el artífice y a la causa segunda a la que aplica se la compara con un instru-

mento? Evidentemente con relación a los fines que Dios pretende obtener, mediante las operaciones naturales de la causa segunda. Por tanto la comparación de Santo Tomás es exacta: de la misma manera que el artífice colocando a la causa natural en las circunstancias que se prerrequeieren para que la virtud operativa de esta causa natural pueda producir sus efectos, se dice que mueve a la causa natural y se denomina causa de la acción producida, aun cuando al aplicar la causa no inmute la virtud natural y él inmediatamente nada haga como causa eficiente en la producción del efecto; de la misma manera Dios colocando a la causa segunda en aquellas circunstancias en las que pueda producir, con su virtud natural, los efectos que Dios intenta para sus fines, aplica la causa segunda a su operación y es causa de esos efectos, aun cuando nada haga ya ni en la misma virtud operativa, ni en el efecto producido por sola la causa segunda. Una comparación, que evidentemente no es un argumento, es una mera comparación, pero una comparación que ilustra clarísimamente el misterioso obrar de la causa segunda y la cooperación de la virtud divina en la operación de la creatura y el fundamento por el cual Dios es y se denomina con toda propiedad causa de todas las acciones y operaciones de las creaturas.

Pero es que Dios debe excitar, y excitar como causa eficiente, y como causa eficiente e inmediata la virtud operativa de la creatura, porque si no, es imposible concebir que la creatura pase de la potencia al acto. Si semejante afirmación es verdad o no, bien pronto lo vamos a examinar; ahora nos basta decir: este modo de concebir no está en la aplicación de Santo Tomás; quien juzga que eso necesita la causa segunda para ser causa segunda y para que se salve la dependencia esencial de la causa segunda con relación a la primera, puede opinar así, pero a lo menos debe reconocer que eso no es la explicación ni la doctrina del Doctor Angélico.

En la doctrina del Angélico toda causa segunda tiene que ser movida por la causa primera, es decir tiene que haber recibido el ser de Dios, tiene que ser conservada por Dios, tiene que ser puesta en las circunstancias necesarias para obrar por Dios, lo único que hace es realizar el plan de Dios, está sujeta plena e íntegramente a la moción de Dios, causa final; de todas estas maneras es movida; pero en Santo Tomás no cabe esa moción

que es o una premoción física, la cual destruye la naturalidad del acto y lo convierte en violento, o un concurso simultáneo que deja en último término la determinación de los actos a sola la causa segunda. Al tratar del orden sobrenatural, que es dónde examina expresamente Santo Tomás esta teoría, en nuestro próximo artículo confirmaremos nuestras afirmaciones; por ahora bástenos hacer notar que la exposición de Santo Tomás no sufre esa adaptación, introducida en el sistema escolástico por la innovación de Scoto o de Egidio Romano. (Véase v. g. Sum. Theol., 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 23, a. 2).

Pasemos ya a estudiar el cuarto fundamento que Santo Tomás encuentra para demostrar que Dios es la causa de todas las acciones y efectos producidos por las causas segundas.

« Además encontramos, añade el Angélico, que según el orden de las causas es el orden de los efectos, lo cual es necesario por la semejanza que debe haber entre las causas y sus efectos. La causa segunda no puede extenderse hasta el efecto propio de la causa primera con relación a dicho efecto. Mas el instrumento es de alguna manera causa del efecto de la causa principal, no por su propia forma o virtud para obrar, sino en cuanto participa algo de la virtud del agente principal, al moverla éste, así como la sierra no es la causa de cosa hecha por el artífice por su propia forma o virtud, sino por la virtud del artífice que la mueve, y de la cual virtud en algún sentido participa. Por tanto hay una cuarta razón para que alguna cosa sea causa de la acción de otra cosa, al modo que el agente principal es la causa de la acción directa del instrumento: y de esta manera también es necesario decir que Dios es la causa de todas las acciones de las causas naturales. Porque cuanto una causa cualquiera está más alto (en la escala del orden de las causas), tanto es más común o universal y más eficaz, y cuanto es más eficaz tanto penetra más hondamente en su efecto y lo hace pasar al acto de una potencia más remota. Ahora bien, en toda cosa natural encontramos que es ens, y que es esa cosa natural, y que es tal o tal naturaleza. De los cuales predicados el primero es común a todos los seres, el segundo a todas las cosas naturales, el tercero a todo lo que pertenece a una misma especie, y si añadimos los accidentes ya es lo propio de este individuo. Por tanto este individuo al obrar no puede producir otra cosa en la misma especie, sino en cuanto

es instrumento de la causa que mira a toda la especie, y más ampliamente a todo el ser de una naturaleza inferior. Y por esta causa nada obra en relación a la especie en las causas inferiores sino en virtud del cuerpo celeste, y nada obra con relación al ser sino en virtud de Dios. Porque el mismo ser es el efecto más común y el primer efecto y más íntimo que todos los demás efectos; y por esto, sólo a Dios conviene producirlo conforme a su propia virtud... Por tanto Dios es causa de todas las acciones, porque todo agente es instrumento de la virtud divina que actúa». (De Pot. 3, 7).

Para entender en su propio sentido este párrafo de Santo Tomás lleno de la manera de hablar y de la terminología, para nosotros un poco desusada de la antigua escolástica, hay que recordar algunas cosas, que todos defienden, y que si se ignoran o se olvidan convierten estos renglones de Santo Tomás en un verdadero amasijo de contradicciones.

Y en primer lugar, es evidente que Santo Tomás está hablando de los diversos grados metafísicos de un mismo ser. Los grados metafísicos de un ser no se distinguen realmente: por tanto la causa física que produce realmente o pone a su efecto en el orden de las realidades como tal individuo, al mismo tiempo le dió la realidad que lo hace pertenecer a tal especie, y a tal naturaleza corpórea, y que le da el ser. Si las palabras de Santo Tomás no se entienden en este sentido, se obliga al Doctor Angélico a defender que una realidad v. g. lo que constituye físicamente este individuo, producida toda ella por su causa inmediata, al mismo tiempo la produce la causa superior, el cuerpo celeste y Dios; y que al mismo tiempo se identifica y se distingue realmente de los otros grados metafísicos del ser de que se trata. Por tanto hay que subrayar las palabras de Santo Tomás: « Porque cuanto una causa está más alto (en la escala del orden de las causas) tanto es más común o universal ». Está pues el Aquinatense señalando, en vista de la semejanza que deben tener el efecto propio y su causa, cuál es el efecto propio de la actividad divina, en vista de esa semejanza, no en vista de que la actividad divina produzca ese efecto, en el cual está el ser, efecto propio de Dios.

Lo cual se demuestra más, si se tiene en cuenta qué entiende el Doctor Angélico cuando dice que una causa inferior obra en

virtud de otra causa. El ejemplo y la explicación general que de esta manera de hablar nos da, pone de manifiesto su mente. He aquí sus palabras: «Actúa (el agente inferior) en virtud del agente primero: v. g. el fuego no sólo nos calienta cuando nos toca, sino también cuando está lejos; porque entonces calienta el aire, que tiene naturaleza para ser calentado por el fuego, y el aire calienta nuestro cuerpo». (De Gen et Corr. lib. 1, lect. 23). Suponemos que nadie pensará que cuando el fuego está lejos y ya ha calentado el aire, y el aire nos calienta, el fuego, que tal vez ya se apagó, siga obrando algo en el aire que nos calienta o en el calentarnos a nosotros. Sin embargo, aun cuando al calentarnos a nosotros el aire calentado por el fuego, el mismo fuego ya no actúe; el aire se dice que obra en virtud del fuego, porque recibió del fuego la potencia calorífera con la que después nos calienta. La frase pues, obrar una causa inferior en virtud de una causa superior no significa que la causa superior esté produciendo el efecto de la causa inferior, sólo significa que la causa inferior recibió de la superior la virtud de obrar, y que el efecto que se produce es lo que produce propiamente la causa superior de que se trata. Significado como se ve complementamente ajeno a las ideas del concurso inmediato.

Todavía más: para Santo Tomás tiene muchos significados la palabra «causa instrumental», desde el significado vaguísimo de todo ser creado, que por lo mismo que es producido, es un ser a quien su causa mueve, y por tanto no obra sino «movido»; hasta el significado estricto de la causa que produce un efecto superior a la excelencia ontológica de su propia naturaleza. Ahora bien, es evidente que en este lugar, al llamar Santo Tomás a toda causa segunda instrumento de Dios, no usa la palabra en el sentido estricto, ya que está considerando la producción de los efectos propios y naturales de la causa segunda. Hay pues que determinar en qué sentido llama a la causa segunda instrumento de Dios, en la producción del ser, que, repetimos, siendo un grado metafísico identificado con los demás grados metafísicos de la realidad de que se trata, forzosa y necesariamente lo produce la causa que produce esa realidad.

Vamos, por tanto, a determinar el sentido exacto de las palabras del Doctor Angélico. Y el camino no puede ser más obvio: la virtud que recibe la causa instrumental, y el modo exac-

to de ver qué clase de instrumento es una causa, es comparar la perfección ontológica del efecto con la perfección ontológica de la causa; porque solamente la perfección ontológica del efecto que supera la perfección ontológica de la causa es la que da derecho a acudir para explicar la producción de esa realidad a la causa instrumental: si el efecto no supera a la causa, la causa no es una causa instrumental, sino sencillamente una causa principal o *per se*.

Por tanto ¿con relación a qué llama Santo Tomás a la causa segunda instrumento de la primera causa? Sin género ninguno de duda con relación al «*esse*» del efecto. Ahora bien el Santo Doctor repite continuamente y hasta la saciedad estas dos verdades: la causa segunda, como instrumento, pero la causa segunda real y verdaderamente da el ser a su efecto; segundo, los grados metafísicos de toda realidad se identifican. Por eso enseñaba que si una causa produjera un grado metafísico y otra causa otro, no se produciría un ser sino varios seres. (cf. *Commen. in Librum de Causis, lect. 1*).

Esto supuesto, ya que los grados metafísicos del efecto no se distinguen entre sí; y aquel grado metafísico que es el efecto propio de la causa segunda lo produce y lo puede producir ésta, porque es su efecto propio y no supera la capacidad activa de la causa segunda; se sigue necesariamente que para la producción de la realidad «*ser*» concreto, identificado con los grados metafísicos del efecto, la causa segunda tiene potencia y actividad suficiente; luego Santo Tomás no llama a la causa instrumento, porque atiende sólo y exclusivamente a la proporción o desproporción entitativa de la causa y de su efecto. La causa segunda por tanto es llamada instrumento de Dios en otro sentido. En nuestro próximo artículo al examinar la cuestión en el orden sobrenatural, citaremos otras palabras expresas de Santo Tomás en las que el Santo Doctor, abiertamente niega que la causa segunda al producir sus efectos connaturales y voluntarios pueda ser movida por el mismo Dios como instrumento propiamente dicho.

Si, pues, la causa segunda al producir el ser del efecto no es un instrumento estrictamente dicho, se sigue que lo produce con su propia virtud y que el agente principal no la mueve, en el sentido de darle aquella forma activa, física, fluente, que debe

todo agente principal dar a su instrumento propiamente dicho, conforme a las doctrinas de Santo Tomás, para que el instrumento pueda producir el efecto propio del agente principal: queda pues excluída toda teoría de concurso inmediato, de esta cuarta razón en que fundaba Santo Tomás la verdad: « Dios es la causa de todas las acciones y operaciones de las causas segundas ».

En cambio, con relación a la semejanza que toda causa segunda al actuar, y precisamente cuando obra y mientras obra tiene con relación a Dios, que es la infinita actividad; la causa segunda es un verdadero instrumento, porque ese actuar suyo, mientras actúa y cuando actúa y precisamente porque actúa, la hace semejante en cierto sentido a lo que es la actividad misma. El fundamento de esa semejanza es el actuar la causa segunda, lo cual todo lo recibió de Dios, y obra « en virtud de Dios »; la semejanza misma, no añade, como es evidente, ninguna realidad a la causa actuando, pero es algo del orden intencional. Esa semejanza no dura, actualmente sino mientras la causa segunda obra. Por tanto es una « intentio », una « intentio fluens », una « intentio fluens recibida de Dios »: he aquí el fundamento que necesita Santo Tomás para llamar a la causa segunda en cuanto actúa y produce el ser, instrumento de Dios. No hay ni vestigio de concurso inmediato; hay una concepción metafísica basada en consideraciones metafísicas y finalistas, ya que la actividad del ser mana y lleva al fin propio de cada ser.

Creemos que no poco puede confirmar lo que venimos diciendo la consideración de algunas dificultades que a sí mismo se oponía el Doctor Angélico y la manera como él las resolvía.

Para el que domine la manera de hablar propia de los escolásticos del siglo XIII, de lo que ha dicho Santo Tomás se deduciría una dificultad, en sí misma gravísima, aún cuando para nosotros no tenga ni la menor importancia. En efecto: si se compara cualquier causa segunda individual con relación a la producción de un cuerpo, con la actividad propia y el modo de concebir de los escolásticos del cuerpo celeste; encontrará, quien atienda, que hay paridad perfecta entre esa relación y la relación que se encuentra al comparar la actividad de la misma causa segunda con relación al ser y su subordinación a Dios. En efecto, la causa segunda no produce la realidad que hace a su efecto cuerpo, en virtud del cuerpo celeste, absolutamente lo mismo que

no produce la realidad que es ser, sino en virtud de Dios; para producir eso que es cuerpo es instrumento del cuerpo celeste, absolutamente lo mismo que para producir eso que es ser instrumento de Dios. A pesar de darse y admitirse por los escolásticos esta paridad, ningún escolástico dice que el cuerpo actúe y obre en toda operación de la causa inferior y todos dicen que Dios actúa y obra en toda operación de las causas creadas. ¿Por qué, si la paridad es perfecta, se da esa diferencia radical en la manera de hablar? La solución de Santo Tomás va a hacernos ver que en efecto, los escolásticos no reconocían eso que años después va a llamarse el concurso inmediato, y que tenían fundamento para, admitiendo la paridad perfecta que acabamos de señalar, no hablar del cuerpo celeste con las fórmulas establecidas para señalar la subordinación de la actividad creada con relación a Dios.

La solución de Santo Tomás es esta: si se considera solamente la relación que hay entre la causa y sus efectos y la subordinación de la causa inferior a las causas superiores; hay plena paridad y por tanto convendría o decir que el cuerpo celeste opera en toda operación de la causa individual, o no hablar de esta manera al hablar de Dios. Pero si se considera la perfección ontológica de las causas, entonces se encuentra la razón de hablar de una manera del cuerpo celeste y de otra manera de Dios. Y lo hacemos notar: la razón no es la actividad de la causa segunda, ni la diferencia de actitud, digámoslo así, del cuerpo celeste y de Dios en la operación de la causa subordinada, sino la perfección ontológica de las causas. Evidentemente la perfección ontológica de las causas nada tiene que ver con el concurso inmediato. Luego no hay tal concurso inmediato en la teoría de Santo Tomás, o si lo hay debería Santo Tomás, que no reconoce más desemejanza entre el cuerpo celeste y Dios, en la materia que nos ocupa, sino la perfección ontológica de ambos, decir que el cuerpo celeste obra y obra inmediatamente en toda operación de las causas inferiores. Concepción absurda que nadie se ha atrevido a achacar a los escolásticos. Pues si la paridad es plena, esta conclusión debe ser tenida por absurda cuando se saca la misma conclusión con relación a Dios.

Y que la única disparidad que señala Santo Tomás sea la perfección ontológica de las causas, sin atender para nada a la

acción, lo demuestra la sola lectura de Santo Tomás; el cuerpo celeste, dice, no tiene identificada con su esencia su propia virtud operativa; Dios tiene identificada con su esencia su potencia: perfección ontológica que nada tiene que ver con la actividad de la creatura y con la producción del efecto. El cuerpo celeste, añade Santo Tomás, no está presente en todas las partes en que está su virtud; Dios sí está presente en todas partes: perfección ontológica, que nada tiene que ver con la actividad de la causa segunda al producir su efecto. De estas perfecciones ontológicas, que nada tienen que ver con la actividad de la causa subordinada, saca Santo Tomás el fundamento racional para hablar de una manera de Dios y de otra manera del cuerpo celeste; luego el fundamento de esa manera de hablar, no es la actividad y la manera de producir la causa segunda su efecto, sino la perfección ontológica de la causa primera y las denominaciones que de esa perfección se deducen. El concurso inmediato queda excluido por esta nueva consideración.

En su tratado *De Potentia* pone Santo Tomás una objeción que le hubiera dado ocasión para hablar expresamente del concurso simultáneo, si en su doctrina la famosa teoría inventada en el siglo XVI hubiera tenido lugar. « Si Dios, hace decir Santo Tomás a su adversario, obrara en todas las operaciones de las causas naturales, obraría o con la misma acción con que obra la naturaleza, (he aquí expresamente señalada la teoría del concurso simultáneo), o Dios y la causa segunda obrarían con acciones diversas. Es así que Dios y la creatura no pueden obrar con la misma acción, porque la unidad de la acción manifiesta la unidad de la naturaleza. . . y es claro que Dios y la creatura no son la misma naturaleza. Luego Dios no puede obrar con la misma acción con que actúa la causa segunda. De semejante manera tampoco es posible que las acciones de Dios y de la naturaleza sean distintas, ya que las acciones se diversifican por el término de ellas. Por tanto es imposible que Dios obre en todas las acciones de la naturaleza ».

Antes de estudiar la solución que da Santo Tomás nos parece esencial recordar el estado de la cuestión que pone el Doctor Angélico, y por tanto la opinión que intenta defender y la que intenta impugnar el adversario. En tiempo de Santo Tomás se trataba de demostrar que Dios era causa de todas las acciones

y operaciones de las causas segundas, de alguna manera y de algún modo. Los adversarios afirmaban que Dios no hacía, a lo menos determinadas acciones de las causas segundas *de ninguna manera*. Por tanto la dificultad puesta tiende a demostrar que Dios no concurre *de ninguna manera* a la acción de la creatura, y la solución, como vamos a verlo, va a hacer ver que Dios es causa porque de una manera o de otra produce la causa segunda el efecto a que esta da el ser. Pero Santo Tomás, no piensa en que Dios deba ser la causa inmediata. Precisamente por la imposibilidad de que Dios sea causa inmediata, surge la dificultad. Veamos lo que Santo Tomás contesta: « En la operación con la que Dios actúa moviendo a la naturaleza, la naturaleza no obra ni hace nada; pero la misma operación con que la naturaleza produce su efecto, es también una operación de la virtud divina, así como la operación del instrumento es una operación del agente principal. Y no hay inconveniente en que Dios y la naturaleza produzcan el mismo efecto por el orden que hay entre Dios y la naturaleza ». (De Pot. 1 c.).

Los elementos indudablemente recalcados por Santo Tomás para resolver la dificultad son estos: se da una operación de Dios, en la cual absolutamente nada obra la creatura, y esta es la operación con que Dios mueve a la creatura. Se da además otra operación, la que hace la creatura, la cual es también operación de Dios, a la manera como la operación de un instrumento es la operación del artífice. Finalmente no hay inconveniente en que Dios y la creatura produzcan el mismo efecto por el orden que hay entre estas dos causas, Dios y la creatura.

Por tanto, sujetándose a la forma escolástica hubiera respondido el Doctor Angélico: admito el dilema, y elijo el segundo miembro de él, a saber, el efecto se produce con acciones distintas, una en la que nada hace la creatura y es la acción con que Dios mueve a la creatura; otra con que la creatura produce el efecto. En cuanto al segundo miembro, respondo: las acciones se diversifican por su término, pero cuando se trata de causas subordinadas, la misma acción es acción de la causa próxima, porque ella la produce; es acción de la causa superior porque la causa próxima obra en virtud del agente superior, y es el instrumento de él en cierto sentido. Solución clara, patente, que resuelve la dificultad, pero excluye del sentir de Santo Tomás

el concurso inmediato: es evidente que ningún defensor del concurso inmediato puede repetir esta solución, y de hecho no la repiten. La acción con que Dios mueve a la creatura es la acción con que le da el ser, con que la conserva en el ser, con que la pone en las circunstancias necesarias para que pueda obrar sus propios efectos y estos efectos realicen el plan de Dios, que Dios sólo elige y quiere: es evidente de toda evidencia que en estas acciones la creatura no hace nada, y que sin ellas es imposible concebir que la causa segunda obre o pueda obrar. Hay además otra acción, la acción con que la causa segunda, puesta ya en las circunstancias necesarias para obrar, produce su efecto. Esta acción evidentemente es acción de la creatura, puesto que ella actúa, y no hay ningún inconveniente en que esa acción, se llame acción hecha por Dios, porque la causa segunda recibió la virtud de obrar de Dios, y por tanto obra en virtud de Dios, como el aire caliente calentaba en virtud del fuego; no hay ningún inconveniente en concebir que esa acción sea acción de Dios, porque la Creatura, precisamente porque obra en virtud de Dios, y precisamente porque con sus efectos naturales Dios realiza su plan y su fin, la creatura es instrumento de Dios: el cocinero calienta y cuece la comida, sólo porque para lograr sus fines aplica los alimentos al fuego, y la cocción es la acción propia del fuego, nada más que del fuego, y al mismo tiempo no hay inconveniente en llamarla acción del cocinero. Solución clara y conforme no sólo con la doctrina del artículo, sino con toda la doctrina de las causas que se encuentra esparcida por las obras de Santo Tomás. Esta explicación no entra en los cuadros de la premoción física, no conviene a las ideas del concurso simultáneo. Los autores modernos dan de hecho otra solución a la dificultad: niegan algunos lo que Santo Tomás concede al adversario y los otros convierten la causa segunda en un instrumento propia y estrictamente dicho, en contra de lo que expresamente va a enseñarnos Santo Tomás en su tratado de Caritate, y nosotros estudiaremos detenidamente en nuestro próximo artículo.

Hay en Santo Tomás otra objeción, que hubiera sido ocasión aptísima para explicarnos la naturaleza íntima de la premoción física, si la premoción física formara parte de las ideas del de Aquino. Dice así: Si Dios actúa al actuar la causa segunda, es necesario que al actuar haga algo en la causa segunda, ya que

el agente al obrar hace algo. Por tanto, eso que hace en la causa segunda, o basta para que esta actúe por sí sola o no basta. Si basta, como quiera que también Dios de a la causa segunda la virtud de obrar, del mismo modo puede decirse que esa virtud natural basta para la acción y ya no es necesario que Dios obre. Si en cambio eso que Dios produce en la causa segunda no basta para que ella sola obre, será necesario que de nuevo haga otra cosa en ella, y así indefinidamente, lo cual es imposible. Por tanto, es preciso decir que la virtud natural de la causa segunda basta para que ella obre, sin que además Dios obre con ella.

La dificultad expresamente rechaza o quiere rechazar el que Dios, al ser causa de la operación de la creatura, produzca en la misma causa que obra alguna realidad nueva. Los defensores de la premoción física pueden seguir con atención las ideas de Santo Tomás, porque de una manera o de otra ese sistema defiende que Dios produce en la misma causa segunda, al obrar ella y mientras ella actúa una realidad, la premoción física, gracias a la cual la causa segunda puede producir su efecto, y sin la cual es imposible que una causa segunda actúe.

Copiemos la solución de Santo Tomás: «La virtud natural, que ha sido dada a las causas naturales al ser éstas creadas, está en ellas como una forma, que tiene ser fijo y firme en la naturaleza. Mas eso que Dios hace en la causa natural, con lo que actualmente actúa, es solamente como una «intención», que tiene una especie de ser incompleto, a la manera que los colores están en el aire, y *la virtud del arte en el instrumento del artífice*. Por tanto, así como a la sierra se le pudo dar en virtud del arte filo, para que el filo estuviera en ella como una forma permanente, pero no se pudo dar que la virtud del arte estuviera en ella como forma permanente, a no ser que tuviera entendimiento; de la misma manera a la causa natural se le pudo dar su virtud propia como forma permanente, mas no la virtud con que produce el ser, como instrumento de la causa primera, a no ser que se le diera ser el principio universal de todo ser; además no se pudo dar a la virtud natural que se moviera a sí misma, ni que a sí misma se conservara en el ser: por tanto, es manifiesto que así como al instrumento del artífice no se le pudo dar el que actuara sin ser movido por el arte, así a la causa natural no se le pudo dar

el que produjera sus efectos sin la operación divina ». (De Pot. I. c.).

Las ideas que en esta solución encontramos son estas: el principio activo que hay en la causa natural es una forma permanente; segundo, Dios hace algo en la causa segunda para que ésta actúe; tercero, lo que Dios hace en ella tiene cierto ser incompleto, a la manera que la virtud del arte tiene cierto ser incompleto en el instrumento del artífice; en nuestro caso ese ser incompleto es o pertenece a las cosas que sólo tienen ser « intencional », como las especies. Por tanto, ajustándose a la forma escolástica Santo Tomás hubiera respondido: admito que Dios actúa de una manera o de otra en la causa al obrar ésta, pero no admito el dilema y lo que supone el dilema. El dilema raciocina en la hipótesis de que eso que Dios produce en la causa segunda sea una forma firme y estable, como es firme y estable la forma que es principio de las operaciones de la causa segunda. Con relación a esa forma fija y estable, el raciocinio del dilema es impecable; pero el supuesto de esta hipótesis es falso: lo que Dios produce en la causa segunda no es una forma fija y estable, es una forma fluente, y con relación a ella el raciocinio del dilema no tiene ningún valor.

He aquí, podrá decir alguien, la premoción física: precisamente la premoción física es esa forma fluente que se añade a la causa segunda. Pero antes de sacar esta consecuencia hay que examinar si la forma fluente que pone Santo Tomás es esa forma encontrada muchos años después por algunos filósofos y a la que se han querido acomodar los textos y pasajes del Angélico.

En efecto, basta sopesar las palabras del de Aquino: al instrumento no se le pudo dar que tuviera la virtud del arte... el instrumento no actúa si no es movido por el arte... ¿Habrá alguno que suponga que el arte y la virtud del arte son una causa eficiente que produce una forma física, aunque sea transeúnte en el instrumento? Evidentemente que no. Santo Tomás expresamente subraya que esa forma se da a la causa segunda para que su actividad produzca el ser de su efecto, y ya hemos demostrado que en la concepción de Santo Tomás el ser lo produce realmente la causa segunda, y que en tanto se llama instrumento de la causa primera para producir el ser, en cuanto que creada por

la causa primera y conservada por ella, y habiendo recibido de ella la virtud que tiene para producir sus efectos, obra en virtud de la causa primera, y que en el mismo actuar « intencionalmente » realiza actualmente una semejanza del acto y de la actividad pura. Esa semejanza, realidad del orden intencional, es la forma que transitoriamente da Dios a la causa segunda mientras actúa y cuando actúa, y es lo que en ella se produce al producir ella sus efectos. Esto, como es claro, nada tiene de común con la premoción física.

Una idea tenemos que añadir aquí, la cual estudiaremos detenidamente en su propio lugar. En su tratado de Caritate, en la cuestión de Caritate y en el comentario al Libro de las Sentencias, en un caso especial, expresamente rechaza como imposible y absurda Santo Tomás la concepción que equipara a la voluntad al producir ésta sus actos connaturales, con un mero instrumento. Lo cual es un motivo más para excluir de este lugar la interpretación que favorece a la premoción física.

De otra manera Santo Tomás enseñaría al mismo tiempo ideas no sólo contrarias sino contradictorias. La demostración expresa de esto la encontrarán nuestros lectores en nuestro próximo artículo, por ser ese su propio lugar.

Una nueva confirmación de nuestro modo de ver nos la dan las dificultades, que con relación a los actos libres pone Santo Tomás. Sabido es que en los sistemas de los teólogos modernos, así de los predeterministas, como de los defensores del concurso simultáneo; la gran dificultad, —no sabemos si satisfactoriamente está resuelta—, es la dificultad que brota al examinar la naturaleza del acto libre, y la producción de él por una causa, Dios, que queda extrínseca a la voluntad libre y obra eficientemente con ella. En la doctrina de Santo Tomás estas dificultades no tienen importancia. El Santo las resuelve con una sencilla palabra, y con razón: sólo una causa eficiente puede poner obstáculo a la libertad: si en la doctrina de Santo Tomás inmediatamente con la causa segunda no hay ninguna otra causa eficiente que actúa, ni lugar queda para la dificultad que viene de parte de la libertad creada. Y es lo que hace Santo Tomás, subrayar que la operación de Dios no es del género de operaciones que pueden crear dificultades a la libertad creada. « Se dice que Dios dejó en manos del hombre la determinación de sus actos porque

a la voluntad le dejó el dominio de ellos para que no se viera obligado a una parte; ese dominio no se lo dió a las causas naturales, ya que éstas por su forma están determinadas a una clase de efectos». Y no dice el Santo una palabra más. O está jugando con las palabras y deja la dificultad sin solución, o es verdad lo que decimos. La dificultad no está en que la voluntad pueda determinarse y la causa necesaria no; la dificultad estaría en que la causa libre, ya sea con le concurso simultáneo, ya con la promoción, conserve su libertad de acción. Para responder, al resolver la dificultad, que la voluntad libre es dueña de sus actos y la causa necesaria no, en virtud de que la forma que es principio de operaciones en ambas en un caso tiene dominio para elegir y en otro no; es absolutamente necesario que la doctrina enseñe que no hay otro principio activo inmediato que modifique o pueda modificar esa naturaleza íntima del principio de las operaciones de cada ser. O Santo Tomás no vió la dificultad y está jugando con las palabras, cosa inadmisibile; o en su doctrina no hay lugar a las dificultades que pululan en los sistemas de los contemporáneos nuestros.

Léanse las demás objeciones que a propósito de la libertad se pone Santo Tomás y esta reflexión tomará cada vez más cuerpo.

Juzgamos, pues, que convendrá poner fin a este artículo resumiendo como en una síntesis lo que Santo Tomás pensaba de la operación divina en las operaciones de las causas segundas.

Dios, primer principio y causa primera de todo cuanto existe, obra en todas las acciones y operaciones de todas las causas segundas. Esta verdad hay que entenderla de modo que al mismo tiempo se defienda ser las causas segundas verdaderamente causas de sus propios efectos. La explicación de esta obscura verdad es la siguiente, conforme a las enseñanzas del Doctor Angélico.

La infinita perfección de Dios quiere comunicar a sus criaturas su bondad. El amor que Dios tiene a su Bondad infinita es la última razón que explica por qué Dios se mueve a obrar «ad extra». Y en esta comunicación Dios pretende realizar determinado grado y especie de su propia gloria. Entre la multitud infinita de especies posibles de gloria, elige, únicamente porque libremente quiere, una determinada, ese es el fin propio y con-

ercto de la creación. A ese fin van a servir y estar dirigidos y encaminados todos los seres y todas las actividades.

Para conseguir de hecho esa gloria individual y determinada es necesario que existan éstos y no otros seres; que éstos y no otros seres perseveren en la existencia tal o cual determinado tiempo; que estos seres produzcan éstos y no otros efectos, y que éstos y no otros efectos, de manera admirable y sapientísima, se ordenen para conseguir poco a poco los fines parciales, y, finalmente el fin total que Dios pretende realizar en la creación.

Muchas veces, mejor dicho, siempre, las causas creadas, aun cuando algunas de ellas son seres racionales, desconocen la plena subordinación de sus operaciones al fin especial que con ellas Dios pretende. Sin embargo, la providencia de Dios de tal manera gobierna siempre a sus creaturas, que se produzcan los efectos que Dios mismo quiere, y que de tal manera se produzcan que en cada uno de ellos se dé no sólo la entidad física materialmente considerada que constituye la naturaleza de cada efecto, sino que en esa misma entidad se tenga la relación debida al fin que Dios pretende conseguir. Con lo que cada naturaleza y las operaciones de cada causa son en manos de Dios los instrumentos con que El lleva a cabo la maravillosa obra de arte que determinó realizar, de manera semejante a como en manos del artista humano las causas naturales son los instrumentos de que se vale para realizar la obra de arte.

Así pues, todas las causas creadas de tal manera son gobernadas por la Providencia de Dios, y de tal manera están subordinadas al fin que Dios pretende; de tal modo producen los efectos que producen en cuanto que están bajo la dirección de la divina providencia precisamente para que con ellos se ejecute lo que Dios quiere; que la influencia propia de la causa final acomodada a lo que exige la naturaleza de cada una de las causas de tal manera las domine que nada exista o pueda existir en la creación si de la influencia de la causa final alguien prescindiera.

Por tanto, Dios actúa en cualquiera acción de las causas segundas porque el que le da el ser a una causa se denomina causa de todos los efectos producidos; el que conserva en el ser a una causa es causa de todas las acciones producidas por la causa conservada; el que para lograr un fin, que él mismo se ha propuesto, usa como instrumentos a las causas naturales, es la causa de la

obra de arte que se produce. Es más, el influjo propio de la causa final y su moción es la que hace obrar a todas las causas eficientes, de modo que la verdadera causa de todo es el fin que mueve a obrar a la causa eficiente.

Por tanto, Dios actúa, necesariamente actúa, en todas y cada una de las acciones de las causas segundas, y sin la actuación de Dios es imposible concebir que cualquier causa segunda pueda producir efecto alguno.

Ayudaría el meditar en el ejemplo que el mismo Santo Tomás pone, a saber: la actividad de algunos insectos. Movidos por su principio activo y vital, buscan su alimento. Esos insectos no pretenden ninguna otra cosa que buscar sus alimentos. Pero el Supremo Artífice, con esa misma acción con que los insectos buscan su alimento, pretende la fecundación de las flores, la cual es algo enteramente oculto y algo que completamente supera la virtud natural y la acción propia realizada por los insectos. Los insectos son los instrumentos de Dios para fecundar las flores, y el Supremo Artífice aplica de esta manera los principios activos a los pasivos para conseguir los efectos que El mismo pretende (Comm. in Boetium, De Trin. I. 1).

En todas estas cosas, las causas segundas en realidad de verdad le dan el ser a sus efectos; pero no pueden dar el ser a sus efectos sino en cuanto que obran «in virtute Dei» y al obrar así vuelven las creaturas a ser instrumentos de Dios en otro sentido.

Al producir sus efectos, las creaturas son de una manera especial semejantes a la actividad divina. El fundamento de esta semejanza es de una de esas realidades que pertenecen al orden intencional, y esta intención es aquella forma especial que además de la forma propia de la causa creada concebida en su propia entidad, Dios da al agente creado para que como instrumento de Dios produzca el ser de su efecto.

Piénsese en las diversísimas circunstancias en las que los hombres y las demás creaturas llegan a la existencia, o en ella se conservan, o en las que actúan, o dejan de existir; admírese en todas estas cosas la subordinación al fin pretendido por Dios; contémplesc la sabiduría de ese orden; y entonces, como si fuera una aurora que nace, lucirá ante el entendimiento la sublime consideración que el filósofo, el teólogo y el santo, es decir, Santo

Tomás de Aquino, encontró para explicarnos de qué manera Dios, como verdadero y propio primer principio de todas las cosas, obra los efectos de todas ellas al crearlas con relación al fin que pretende, al conservarlas con relación al mismo fin, y al colocarlas en las diversísimas circunstancias que son necesarias para que se realice el fin que pretende, y al mismo tiempo cómo Dios, como primera causa final, necesariamente actúa en toda acción que se haga.

He aquí ideas y enseñanzas dignas de ese gran maestro y eximio doctor. He aquí una doctrina que, como si penetrara las esencias mismas de las cosas y sus relaciones esenciales, nos descubre la última causa de todo lo que se hace.

No queda lugar para pensar en burdas entidades, ni para gastar el ingenio en considerar una «entitátula» materialmente considerada y en su simple entidad física. No hay lugar para la premoción física, ni para la acción que llaman concurso simultáneo. El Doctor Angélico no nos enseña esto, nos enseña a conocer la infinita sabiduría de Dios que gobierna todas nuestras acciones. Nos enseña a descubrir a Dios actuando en la creación mientras las causas creadas hacen sus efectos para que lo que es la obra propia de Dios, es decir, la realización de su fin, se lleve a la práctica. Santo Tomás nos enseña de qué modo la infinita sabiduría de Dios logra que, al producir las causas naturales sus propios y naturales efectos, la comunicación de la divina bondad y la gloria de Dios llenen con su suavidad y su resplandor los ámbitos del universo.

## LAS VITAMINAS (III)

Por el R. P. DR. EMILIO KAISER, S. I. — San Miguel

Confesemos la verdad: ya no tenemos curiosidad en conocer los tesoros que la legendaria reina de Saba trajera a Salomón. La Naturaleza, por medio de las ciencias y técnicas nos ha deparado sorpresas muy superiores y universales en el conocimiento de sus fuerzas y leyes, sus posibilidades y creaciones de «*premier et dernier cri*». El interés general que la Vitaminología p. ej. ha despertado en todos los que se ocupan o preocupan de la salud propia o ajena, no decrece ni siquiera por el descubrimiento de la misteriosa Penicilina. Ya que los trabajos de investigación, con ahinco e ingenio extraen del tesoro bien guardado de la Naturaleza siempre nuevas piezas de vital importancia; mencionemos aquí sólo los resultados tan satisfactorios que en los últimos años se han obtenido respecto a las vitaminas denominadas E, K y H.

De hecho se trata de unos seis factores, a saber: E<sub>1</sub> E<sub>2</sub> E<sub>3</sub>; K<sub>1</sub> K<sub>2</sub>; todos estos son óleos de color amarillo; el factor H se separaba de un primitivo factor «*bios*».

Anticipándonos ahora a los deseos de nuestros lectores, damos en este estudio, último de la serie<sup>1</sup>, una breve exposi-

---

<sup>1</sup> V. «*Las Vitaminas*», (I) y (II), en N.º 2 (1944), 101-125; N.º 6 (1945), 78-117.

ción de esas tres vitaminas recién enumeradas. Los capítulos adicionales forman el epílogo necesario y no meramente decorativo.

### LA VITAMINA E O TOCOFEROL

Con un entusiasmo sorprendente, las primeras publicaciones anunciaron ese factor como «vitamina de fecundidad» y «factor de acción antiestéril»<sup>2</sup>. Pero las recientes investigaciones ya dejan ver que la vitamina E «está perdiendo su crédito»; puesto que en realidad no existe ese paralelismo funcional tan perfecto como se suponía entre el hombre y el animal, resulta ahora evidente la precipitación de quienes prometían al gran público los éxitos de los patriarcas bíblicos son sólo ingerir esa substancia eficaz en ratas, polluelos y otros animales.

Ciertamente, se ha comprobado una acción estimulante del factor E sobre la secreción láctea, el crecimiento de niños prematuros, también una disminución de casos de aborto y otros efectos benéficos en casos de carencia vitamínica; pero dado lo complejo de todo el sistema en cuestión, en ninguna manera se puede presentarlo como el remedio de la esterilidad, y ni siquiera del aborto habitual. Y en cuanto a su aplicación terapéutica, es menester señalar que «all clinical use of vitamin E is still considered purely experimental». (H. R. Rosenberg, 1942).

Los beneficios hasta ahora registrados con la administración de la vitamina E los podemos reducir, en una visión más profunda, a una triple acción bioquímica.

En primer lugar, la vitamina E aumenta la actividad fisiológica general del organismo, ante todo actuando sobre determinadas funciones del núcleo celular relacionadas con la madurez y diferenciación de la célula. Por esta razón, ejerce una notable influencia sobre todos los tejidos con rápida proliferación y diferenciación celular, y por consiguiente, puede tener un papel decisivo en la fijación del fruto placental, y en la secreción de las glándulas; relaciones particulares se le atribuyen con el

---

<sup>2</sup> Los términos «vitamina E» y «tocoferol» especifican la supuesta acción anti-estéril, y *cria-dora* del factor.

sistema tiro-hipofisario<sup>3</sup> y sexual. Es de interés notar que en la cría de ratas alimentadas en hipovitaminosis E se ha observado un cretinismo parecido al humano causado por hipotiroidismo.

En segundo lugar, la vitamina E ejerce un influjo positivo en el almacenaje de otras vitaminas, ante todo de A y C. Existe además un notable paralelismo funcional entre las vitaminas E y C; ésta puede sustituir a la vitamina E en su acción protectora sobre la vitamina A, y, a su vez, la vitamina E puede ahorrar el ácido ascórbico, de modo que los depósitos vitamínicos en las glándulas suprarrenales van aumentando. Ese mal llamado « sinergetismo » se explica por el hecho de que la vitamina C —como ya lo hemos descrito en su lugar— es un reductor muy activo, y la vitamina E, aparte de su función vitamínica, tiene fuerte acción antioxidante.

Ese tercero aspecto bioquímico se manifiesta especialmente en su función estabilizadora de las grasas del organismo la que todavía está reforzada en manera sorprendente por la presencia de sustancias afines y del ácido ascórbico. Como vitamina hidrosoluble, el ácido ascórbico no es soluble en grasa o manteca, o al sumo en la proporción de muy pocos mg. por un kg. de manteca de cerdo; sin embargo, esa al parecer « quantité négligeable » junto con la vitamina E es suficiente para estabilizar la grasa, conforme a una lista de horas de conservación perfecta observadas en ensayos con manteca de cerdo refinada tipo Swift, según los siguientes detalles:

Sin otra protección .....	1 hora
Con vitamina E 0,02 % .....	20 horas
Con vitaminas E y C .....	300 horas

En los aceites vegetales acompañan a la vitamina E por regla común algunas otras sustancias que les comunican una estabilidad de diez a cien veces mayor de la que la vitamina E sola

<sup>3</sup> El *tiroides*, glándula situada ante el cartilago del laringe, en el hombre de unos 30 gr. de peso, mediante sus hormonas, sobre todo la tiroxina, tiene acción sobre el metabolismo basal, o sea el indispensable gasto energético mínimo del organismo; sus disfunciones se manifiestan por el bocio, el mixodema y el cretinismo, o también por la enfermedad de Moeller-Basedow. La *hipófisis* de la base cerebral dirige el estado normal de la función de la musculatura lisa, el crecimiento y funciones importantes del tiroides, de las cápsulas suprarrenales y glándulas sexuales.

puede dar; pero ésta es la primera substancia inhibidora de oxidación, porque aquéllas por sí solas no alcanzan el grado de acción de la vitamina E, pero la protegen como «antioxígenas» de la inactivación.

El laboratorio de *síntesis* natural de la vitamina E se encuentra sólo en las plantas, en las cuales también se halla con preferencia. Sobre todo los aceites de germen de trigo, de arroz, de semilla de algodón, de lino, de maíz y de maní acusan notables cantidades de vitamina E; no así el aceite de oliva. El pan integral de trigo se recomienda mucho por la misma razón, mientras se ha enunciado que el pan blanco y la natalidad andan en proporción inversa en los poblados. Lechuga, alfalfa y en general, las verduras y ensaladas, son las fuentes más importantes de vitamina E.

Los aceites de hígado de peces, ricos en vitaminas A y D, son pobres en vitamina E, como también las carnes, los órganos y productos de animales.

La vitamina E, soluble en disolventes de grasa —alcohol, éter— resiste en ausencia de oxígeno a las temperaturas elevadas hasta 200°; y a los ácidos; por eso no se destruye con la preparación culinaria de la comida. En cambio es algo sensible al oxígeno del aire que destruye su carácter vitamínico; y también se pierde en grasas rancias.

La *Química* de la vitamina E está bien dilucidada. Karrer de Zurich logró también elaborar una vitamina E sintética (1938) que posee la misma actividad biológica de la vitamina E<sub>1</sub> natural. Esta, el  $\alpha$ -Tocoferol, tiene la fórmula empírica C<sub>29</sub>H<sub>50</sub>O<sub>2</sub>, y está sintetizada en las plantas a partir de dos substancias:

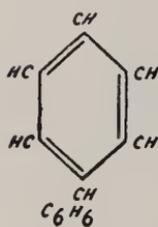
a) el alcohol *fitol* C<sub>20</sub>H<sub>39</sub>OH, muy difundido en las plantas siendo un componente esencial de la clorófila, etc.;

b) un derivado del *cromano* C<sub>9</sub>H<sub>10</sub>O que a su vez está compuesto de dos anillos hexagonales, de los cuales uno lleva en el esqueleto molecular en lugar de un átomo de carbono, uno de oxígeno.

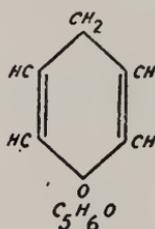
En la microcámara de la célula vegetal, las dos substancias experimentan la soldadura en vitamina E<sub>1</sub>. La parte principal es el sistema del cromano, ya que se han encontrado no pocos compuestos similares al cromano dotados con alguna actividad vitamínica. En cambio, la acción antioxidante es debida a la pre-

sencia de un oxhídrido aromático. Es, sin embargo, de sumo interés científico el hecho de que el factor E<sub>1</sub>, mediante una oxidación cuidadosa, en la cual pierde su actividad vitamínica, se transforma en una sustancia con marcada actividad de vitamina K. Los gráficos señalan someramente las principales relaciones estructurales de las dos vitaminas E y K.

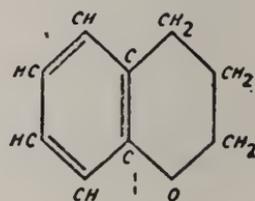
### Anillos Básicos de la Vitamina E:



Benceno

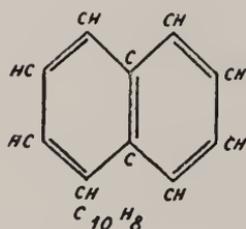


Pirano



Cromano

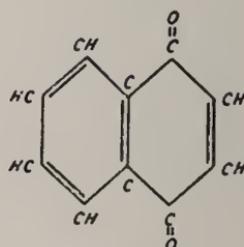
### Anillos de la Vitamina K:



Nafteno



Benzoquinona



Naftaquinona

### LA VITAMINA K

He aquí una vitamina « record » que ha sido localizada, reconocida y sintetizada en el brevísimo lapso de cinco años, entre los años 1934 y 1939. Tiene la función de cortar, también en tiempo « record », los derrames de sangre, por su intervención en la coagulación de la sangre, razón por la cual la denominaban en alemán « Koagulations-Vitamin » o K. Pero este efecto no es específico y propio de las dos formas naturales K<sub>1</sub> y K<sub>2</sub>, pues conviene también a un gran número de compuestos sintéticos que

con dichas vitaminas tienen común el anillo condensado de la naftaquinona; uno de estos productos del laboratorio es aún tres veces más activo que la misma vitamina natural; pero la mayoría de ellos tiene una actividad muy reducida.

La vitamina K<sub>1</sub>, la más activa, se forma, bajo la acción de la luz, en las hojas verdes de las plantas. De la alfalfa sobre todo, y del serbal (accrol) se obtiene un extracto de vitamina concentrado. También son fuentes bastante ricas la espinaca, la col —en las hojas exteriores hay cuatro veces más que en las interiores—, la coliflor, la ortiga, el castaño, el haba de soya, los guisantes y tomates, la punta de la zanahoria, etc. La leche y los huevos contienen pequeñas, el hígado de cerdo notables cantidades de K.

El investigador danés H. Dahm dió por primera vez con un factor antihemorrágico cuando observaba, en pollitos y pollos alimentados artificialmente sin aporte de grasas, hemorragias en la piel y en las mucosas que tardaban mucho en coagular. En la cría de aves a base de granos se necesita un aporte adicional del factor en cuestión, ya que las semillas, con excepción del cañamón, no lo contienen.

El problema de la vitamina K, sin embargo, no se presenta sólo desde una «vista de pájaro». Porque también en el hombre puede originarse una peligrosa avitaminosis K, pese a que la sintetizan, tanto en el hombre como en los mamíferos, los bacilos intestinales. De modo que si por regla común no dependemos, en cuanto a esta vitamina, de las fuentes naturales exteriores, circunstancias secundarias pueden imponer su indicación clínica o dietética. La razón está en que la grasa, como es sabido, está reabsorbida por el intestino sólo mediante la intervención de la bilis; y lo mismo debemos afirmar de la vitamina K disuelta en la grasa. En los casos de una marcada insuficiencia hepática que afecte la producción normal de bilis, o cuando por una ligadura, por cálculos en el Ductus choledochus, etc., ésta no puede llegar al intestino, no hay absorción de la grasa, o bien de los ácidos grasos que provienen de la acción de la lipasa, ni de la vitamina K. También una insuficiencia de aporte vitamínico de origen alimenticio, en los recién nacidos p. ej., o por pérdida en las diarreas prolongadas, ha de acarrear efectos negativos.

De fecha reciente es la observación de que las drogas sulfamídicas, gloriosa cumbre de la quimioterapia moderna, no sólo ejercen una acción bacteriostática muy eficaz sobre un gran número de bacilos patógenos de distintas enfermedades infecciosas, sino que también aniquilan los bacilos intestinales que sintetizan vitaminas tan importantes como la tiamina y la biotina; lo mismo cabe temer para los bacilos coliformes de la vitamina  $K_3$ , mermando así ese factor antihemorrágico.

Volviendo nuestros pasos a la *Química* —clave de los secretos íntimos de la materia—, se ha establecido como fórmula empírica de la vitamina  $K_1$  la que sigue:  $C_{31}H_{46}O_2$ . Su estructura molecular es parecida —según lo dicho anteriormente— a la de la vitamina E, por cuanto también ostenta el alcohol *fitol*, ligado empero al anillo de la *naftaquinona*. La vitamina  $K_2$ , en cambio, tiene la fórmula  $C_{41}H_{56}O_2$ ; se encuentra como producto de síntesis bacterial en la putrefacción de animales, sobre todo de pescado. Su actividad biológica es menor que la de la  $K_1$ <sup>4</sup>.

El *papel* específico de la vitamina K como factor antihemorrágico es el de un eslabón en la cadena de reacciones fisiológicas que en una hemorragia terminan por la coagulación de la sangre. Cosa esta última que parece tan sencilla vista en un niño pero bien complicada cuando interrogamos al fisiólogo por el mecanismo que ha de cortarla. Con todo, «la coagulación es solamente uno de los factores que intervienen en la detención de una hemorragia, el más conocido desde luego, tanto que respecto a los demás no han podido ser desenvueltas aún ideas o hipótesis fijas», de manera que esos mecanismos son desconocidos en sus detalles. (Doettl y Ripke en «Medicina y Química», 266).

Pero la posición de nuestro eslabón, la vitamina K, en lo tocante a la coagulación, está bien aclarada. Es del dominio universal que el coágulo está formado de fibrina, antes contenida en la sangre en una forma soluble: el fibrinógeno, proteína de alto peso molecular. El fibrinógeno pasa a aquel estado de «gel» de la fibrina por la acción de una enzima, la trombina; ésta, a su

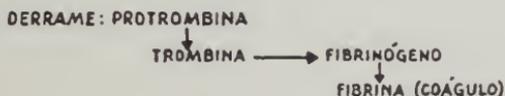
<sup>4</sup> El descubrimiento de la vitamina K por H. Dahm en Kopenhagen, y la determinación de su estructura y síntesis por E. Doisy en San Luis, han sido distinguidos con el Premio Nobel de Medicina para el año 1943.

vez, está oculta en la sangre en la forma de protrombina que para pasar a trombina necesita, en la presencia de calcio, la acción de la tromboplastina. Ahora bien, la síntesis de la protrombina en el hígado se realiza sólo mediante la intervención desconocida de la vitamina K. Comprendemos, pues, que en una deficiencia de esta vitamina no puede formarse la protrombina, ni hay trombina por consiguiente, y tampoco se precipita la fibrina para detener como coágulo la hemorragia depredadora. Al cuajarón de sangre que tapona derrames exteriores, corresponde en derrames intravasculares el trombo, temido como causa próxima de la trombosis.

La cadena de relaciones bioquímicas que enlaza la vitamina K como primer eslabón con el coágulo como último, puede representarse de este modo:

En el hígado: vitamina K y síntesis de la protrombina;

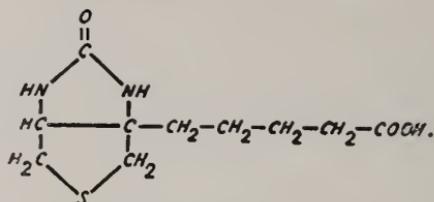
En la sangre: *Protrombina*, tromboplastina, iones de calcio, y *fibrinógeno*;



Ha llamado la atención el hecho de que los niños nacen sin reservas de vitamina K, reciben poco en la leche y su flora bacterial intestinal aún no se ha formado. Por estas razones acusan una leve hipovitaminosis que en los tres primeros días de vida se acentúa, y constituye un factor importante de mortandad de los lactantes, y de nacimientos prematuros con aborto. De 128.000 niños que dentro de un determinado período de tiempo murieron en los EE. UU. en tierna edad, el 20 % manifestaba los síntomas de hemorragia cerebral. En la lucha científica contra tales pérdidas lamentables, se han obtenido buenos resultados con la administración de la vitamina K a mujeres en los 4 últimos días antes del alumbramiento; la cifra de 25 % de hemorragia retinal, observada antes en recién nacidos norteamericanos, bajaba a 6 %.

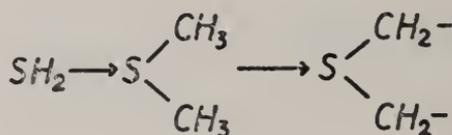
Las perspectivas para la conservación de la humanidad, pues no son tan sombrías, como se nos las pintan los pesimistas.

## LA VITAMINA H O BIOTINA



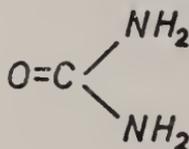
Recién, en el año 1942, se logró descifrar la estructura molecular de ese nuevo factor biológico, interpretando de esta manera su fórmula empírica  $\text{C}_{10}\text{H}_{16}\text{O}_3\text{N}_2\text{S}$ .

A un sistema bicíclico va unida la cadena lateral de un ácido orgánico. Además cabe destacar la presencia de tres elementos de relieve, a saber: la molécula, primero, contiene un átomo de azufre, en oposición a las otras vitaminas, pero igual como la tiamina; este azufre está presente en la configuración de un tio-éter, o sea como di-alquilo-derivado del mal reputado ácido sulfhídrico;



Acido sulf hidrico

En segundo lugar notamos que los dos átomos de nitrógeno se presentan en la configuración de úrea;



Urea

Por fin, la cadena lateral de ácido orgánico proviene probablemente del ácido adípico (adeps = grasa) el cual se forma en la oxidación de las grasas  $\text{HOOC}-(\text{CH}_2)_4-\text{COOH}$ .

En cuanto al nombre, *biotina*<sup>5</sup> no puede significar más que

<sup>5</sup> La identidad de la vitamina H con la biotina parecía demostrada por Györgyi y colaboradores en 1940. Pero en el año 1943 se encontró que la biotina obtenida de la leche y de extractos hepáticos, representada en la fórmula de

la palabra *vitamina*; y ni siquiera cabe entre las de primera clase. Eso no obstante, la biotina es todavía la droga *crystalizada* más cara que jamás se pusiera en venta; porque se saca un solo miligramo, a fuerza de métodos muy engorrosos, de 225 kg. de yema de huevo seca, cantidad que corresponde a unos 15.000 huevos de gallina. Extractos de hígado concentrados de biotina se preparan de los residuos obtenidos en la metódica elaboración del enigmático factor antipernicioso.

La biotina está difundida en vegetales, aves y mamíferos, pero siempre en concentraciones mínimas. Relativamente ricas son las bacterias y semillas, las nueces, las bananas y el salvado de arroz; en frutas encontramos la biotina en forma libre. Cantidades aún más reducidas contienen la levadura, las papas, la leche. El contenido más elevado acusan el hígado, los riñones y la yema de huevo, sin embargo, por regla común sólo en forma de biotina químicamente combinada, pero activa. Mas inactiva es la biotina de la clara de huevo unida con la avidina, una proteína todavía desconocida. Ahora bien, como la avidina cuantitativamente sobrepasa la biotina de la yema, neutraliza también ésta, dando luego origen, en regímenes a base de huevos y leche, a una marcada deficiencia del factor en cuestión. Ciertos síntomas, propios de dicha carencia, se atribuían hasta ahora a un presunto « factor tóxico de la clara de huevo », pero de hecho están provocados por esa neutralización de la biotina de la yema, y se combaten eficazmente con la administración de concentrados de biotina.

La avitaminosis H se manifiesta principalmente en la aparición del estado seborreico, sobre todo en niños de pecho, menores de tres meses, debido a que la leche materna es muy pobre en biotina. Consiste la seborrea, como es sabido, en un aumento y composición anormal de la secreción de sebo, y degeneración grasosa de la capa cornea; estado que aumenta el peligro de afecciones parasitarias de la piel, y es debido a una alteración en el metabolismo de la grasa de la piel. Pero lo im-

---

estructura arriba indicada, difiere un poco de la biotina extraída de la yema de huevo, en algunas propiedades físicas y probablemente en su estructura; pero la actividad fisiológica es la misma, por lo cual conviene retener para las dos formas el nombre biotina, distinguiéndolas como  $\alpha$  (de la leche) y  $\beta$  (del huevo). V. Ven. Deulofeu en « Ciencia e Investigación », 1945, 77.

portante es que la causa de dicho trastorno reside en la carencia de la forma activa de la vitamina H que en una manera que todavía ignoramos, ha de intervenir en los procesos bioquímicos de grasa, y por ende en un estado y función normal de la piel. Se estableció desde luego el hecho de que la biotina es un factor dermatológico de importancia no sólo para los niños, sino también para adultos, en varias afecciones relacionadas con un metabolismo anormal de la grasa. Con todo éxito se han tratado casos de calvicie prematura, la furunculosis y el acné de base seborréica mediante la administración de biotina; lo mismo la psoriasis que se presenta como una forma especial de la seborrea con la formación de una piel escamosa, sobre todo en los codos y rodillas, cráneo y espaldas.

En el hombre, la deficiencia artificial de biotina producía síntomas parecidos a los de la avitaminosis natural, a saber: palidez de la piel, aridez progresiva con reticulación y una fina descamación; además se notaban somnolencia, dolores musculares, cansancio e inapetencia. En un principio estos síntomas se confundían con los conocidos de otras avitaminosis, ante todo de la pelagra, etc. Pero a las investigaciones de P. Gyögi se debe el haber comprobado que el cuadro clínico obtenido en el experimento en el animal carente de vitamina H, tiene una sorprendente semejanza con el estado seborreico del hombre; el experimento animal se volvía modelo de una enfermedad muy parecida humana, suministrando así la base para las investigaciones del factor curativo, la vitamina H. La dermatitis específica de la rata p. ej. —descrita y profusamente ilustrada por Schultz en « Medicina y Química » de Bayer— debe considerarse como descamación seborreica. En ratas e infantes se ha observado también, en hipovitaminosis H, una pigmentación intensamente parda en las espaldas, lo que induce a pensar en la intervención de la biotina en la formación normal de los pigmentos de los mamíferos. Es de interés el hecho de que en las ratas que por carencia artificial habían experimentado la caída parcial o total del pelo primitivo, el nuevo pelo era más espeso y sedoso que antes, y acusaba una pigmentación muy hermosa.

Cabe, pues, esperar un porvenir « brillante » para los artistas peluqueros que entienda algo de Vitaminología.

## CUADRO SINÓPTICO DE LAS VITAMINAS

Pese a los resultados afortunados obtenidos en la Vitaminología, no se ha todavía cristalizado una definición por todos aceptada de « vitamina ». En su concepto objetivo tiene cabida tan gran número de fenómenos, funciones, efectos primarios y acesorios, propiedades, fórmulas químicas empíricas y estructurales, relaciones con hormonas, sales, proteínas, etc., etc., que la inteligencia se siente como embarazada frente a ese despliegue, mas sin poder dar a luz la tan deseada definición breve y precisa. Al reducir ahora nosotros a un cuadro de conjunto ese largo camino que recorriéramos en la exposición de las principales vitaminas, fácilmente hemos de hallar en algunos nuevos puntos de vista, el norte para una definición correcta.

*Lista de las diez vitaminas, requerimiento diario, función, enfermedad de carencia*

1. Provitaminas A; caroteno B:  $C_{40}H_{56}$ .

*Vitamina A, Axeroftol.*  $C_{20}H_{29}OH$ . La necesidad diaria del hombre adulto es 2 a 3 mg. de caroteno, o en vitamina A 0,5 a 1 mg. Su deficiencia provoca la falta de adaptación visual crepuscular; trastornos en los órganos del tejido epidérmico; queratinización de la córnea y conjuntiva; falta de resistencia a las infecciones.

Todos los síntomas primarios y secundarios de esta avitaminosis tienen muy probablemente su origen en la falta de acción estimulante sobre la formación de unidades constructivas del núcleo celular, las purinas. También interviene en el metabolismo tanto de los carbohidratos, como de las grasas y su almacenaje en el organismo. Con una proteína, la vitamina A forma parte de la púrpura visual, la rodopsina, substancia necesaria para la percepción de luz de poca intensidad (crepuscular).

2. Provitamina  $D_2$ , *ergosterol*.  $C_{28}H_{43}OH$ .

Mediante irradiación con luz ultravioleta se convierte, pasando por algunos cuerpos intermediarios inactivos, en la vitamina  $D_2$ .

*Vitamina  $D_2$ , calciferol, viosterol*; de igual molécula bruta  $C_{28}H_{43}OH$ .

Entre los cuerpos intermediarios cabe destacar el lumisterol y el tachysterol.

El requerimiento diario es bastante discutido, porque depende de una serie de factores individuales. Los valores en cuestión, 15 hasta 300 U. I. (unidades internacionales) corresponden a 0,3 a 8 millonésimas gr.

La función de la vitamina D abarca el crecimiento de los organismos, y el metabolismo mineral, a saber del calcio y fósforo en su relación causal a la formación de los huesos, en estrecha relación fisiológica con la hormona paratiroidea.

La carencia prolongada de ese factor produce el raquitismo.

3. *Vitamina B<sub>1</sub>, Tiamina o Aneurina.* C<sub>12</sub>H<sub>18</sub>ON<sub>4</sub>S.Cl. El hombre necesita por día 1 a 2 mg.

La tiamina y su éster fosfórico intervienen en el metabolismo del glucógeno animal y de los carbohidratos en la fase del ácido pirúvico<sup>6</sup>, en carácter de cofermento de la descarboxilasa de dicho ácido; también actúa en el metabolismo del agua, y la síntesis de la grasa.

Su carencia produce trastornos del sistema nervioso, polineuritis y neuralgias, en casos serios los síntomas del beri-beri.

También las plantas necesitan la tiamina, probablemente para la fermentación alcohólica, la oxidación del ácido pirúvico a ácido cítrico y otros procesos desconocidos.

4. *Vitamina B<sub>2</sub>, Lacto- o Riboflavina.* C<sub>17</sub>H<sub>20</sub>N<sub>4</sub>O<sub>6</sub>.

Requerimiento diario de 2 a 3 mg. en adultos, y 4 a 5 mg. en jóvenes. Su participación en varios sistemas enzimáticos que ejercen una función reguladora de las oxidaciones celulares en el curso del metabolismo de carbohidratos, de grasas y aminoácidos le asignan una acción decisiva para el crecimiento de todos los organismos, por lo cual también es denominada «vitamina del crecimiento». La luz transforma la riboflavina en un «foto-compuesto» de alta sensibilidad para la percepción de luz muy débil. Su combinación con una proteína especial

---

<sup>6</sup> El ácido pirúvico CH<sub>3</sub>.CO.COOH, producto de descomposición oxidativa de la glucosa, tiene una acción destructiva sobre ciertos elementos nerviosos; afirma Szent-Györgyi que la función principal de la tiamina consiste en quitar el CO<sub>2</sub> del grupo —COOH.

produce la fosforescencia de la luciérnaga (*Lampyrus*), activando algún proceso bioquímico en los órganos luminosos.

La carencia de riboflavina se manifiesta en el hombre por los síntomas de la «arriboflavinosis». En animales ocasiona el paro del crecimiento, y a menudo la muerte.

#### 5. *Acido nicotínico* y Nicotinamida, *Niacina* $C_6H_5O_2N$ .

Este factor parece idéntico a la vitamina  $B_5$ . El hombre necesita diariamente 50-100 mg. para evitar la hipovitaminosis y aún más para curar bien la pelagra. Pero la pelagra habitual es el resultado de una avitaminosis múltiple que se cura con la administración combinada de ácido nicotínico, riboflavina y tiamina.

La Niacina interviene en el metabolismo de las proteínas y carbohidratos, como transportador de hidrógeno, etc.

En plantas y microorganismos, la Niacina es un constituyente celular normal, y factor de crecimiento.

#### 6. *Vitamina B<sub>6</sub>*, *Piridoxina*, *Adermina*. $C_8H_{11}O_3N$ .

La alimentación normal provee la cantidad de 1 a 2 mg., suficiente para el estado regular de la salud.

La función de la Piridoxina parece relacionarse con el metabolismo de la grasa. La carencia se manifiesta en el mamífero superior en el sistema nervioso y la sangre; en la rata en la piel: «pelagra de las ratas».

#### 7. El *ácido ascórbico*, o la *vitamina C*. $C_6H_8O_6$ .

Su requerimiento normal por kg. de peso es aproximadamente como sigue: infantes 3-8 mg., adultos 1-2 mg. y ancianos 3-5 mg., en total 50-100 mg. por día.

Como funciones principales del ácido ascórbico mencionamos: su intervención en la respiración celular, como transportador de hidrógeno, a raíz de su capacidad de oxidación y reducción reversible<sup>7</sup>; su participación en la formación de sustancias coloidales intercelulares, sobre todo las del cartílago, dentina, osteoblastos y el colágeno de los tejidos fibrilares. Su carencia provoca los múltiples síntomas del escorbuto, en pri-

<sup>7</sup> Compare el gráfico del ácido ascórbico, forma reducida y oxidada, pág. 78.

mer lugar las hemorragias capilares de las encías. Además se conocen otras funciones secundarias del ácido ascórbico, relacionadas con el metabolismo de los carbohidratos, de los aminoácidos, con la destoxicación fisiológica de iones metálicos, etc.

También este factor es necesario para el crecimiento de muchas plantas por formar parte en un sistema funcional de respiración.

8. *Vitaminas E, Tocoferol*.  $C_{29}H_{50}O_2$  ( $\alpha$ -Tocoferol). (V. p. 59).

9. *Vitaminas K*, o de coagulación de la sangre  
 $K_1$  :  $C_{31}H_{46}O_2$ .  $K_2$  :  $C_{41}H_{56}O_2$ . (V. p. 62).

10. *Vitamina H*, o *Biotina*.  $C_{10}H_{16}O_3N_2S$ . (V. p. 66).

La lista, por supuesto incompleta, nos permite obtener algunos datos significativos.

En primer lugar, las fórmulas empíricas acusan un número muy variable de *carbonos*, entre 6 (la Niacina, el ácido ascórbico, etc) y 41 (vitamina  $K_2$ ). En relación al número cabe enunciar únicamente que las vitaminas con números altos son solubles sólo en disolventes de grasa, a saber A, D, E, K. El *nitrógeno*, N, entra sólo en la constitución de las vitaminas del complejo B, cuya fuente más rica es la levadura, y además de la biotina. El *azufre*, S, se encuentra con un sólo átomo en la tiamina y biotina.

Una cuestión muy distinta es la de la relación entre la molécula y su poder vitamínico. Sábese que éste reside en la estructura molecular, pero en manera diversa. En unos casos, como el de la vitamina A, la molécula entera es necesaria para obtener el efecto específico; y cualquier modificación disminuye o anula la actividad (Isómeros!). En la tiamina se concilian con el poder vitamínico modificaciones en algunas partes de la molécula, siempre que la estructura específica se conserve (los dos distintos anillos y el grupo  $-NH_2$ ). La vitamina K admite un gran número de modificaciones estructurales, aunque los compuestos de naftoquinona y naftahidroquinona son los más eficaces.

En segundo lugar, las múltiples funciones de las vitaminas convergen sobre pocos, pero vitales efectos fisiológicos, a saber:

1.º El crecimiento:  $B_1$  (de las raíces)  $B_2$   $B_3$  C E H.

- 2.º El metabolismo de los carbohidratos: A B<sub>1</sub> B<sub>2</sub> B<sub>5</sub> C.
- 3.º El metabolismo de las proteínas: B<sub>2</sub> B<sub>5</sub> C K.
- 4.º El metabolismo de las grasas: A B<sub>1</sub> B<sub>2</sub> C E H.
- 5.º El metabolismo de calcio y fósforo: C D.
- 6.º Entre los órganos beneficiados se destacan:
  - el ojo y la visión. A B<sub>2</sub> B<sub>5</sub> C;
  - la piel: A B<sub>1</sub> B<sub>5</sub> H;
  - sistema nervioso: B<sub>2</sub> B<sub>5</sub> B<sub>6</sub>;
  - sangre y vasos capilares: B<sub>5</sub> B<sub>6</sub> C K y P, citrina.

De estos y otros efectos saludables —como una mayor resistencia contra infecciones bacterianas y venenos, aumento del metabolismo pigmentario— se impone la conclusión de que las vitaminas no pertenecen a los cuerpos portadores de energías caloríficas o constructores del plasma de los tejidos. Se acercan más bien, por su acción sobre los procesos bioquímicos, a los fermentos o enzimas que podemos definir: catalizadores o promotores orgánicos de procesos de oxidación. En algunos casos forman con fermentos o con proteínas sistemas enzimáticos complejos; la fosforiboflavina p. ej. es componente de varios enzimas; la fosfotiamina es denominada cocarboxilasa porque se une con el fermento carboxilasa que separa del ácido pirúvico el grupo carboxilo —COOH. Como los fermentos, así las vitaminas alcanzan con muy pequeñas cantidades, dosis, su efecto específico sobre una cuantía del sustrato.

#### MECANISMO DE ACCIÓN DE LOS FACTORES ACTIVOS

En forma sumaria resumamos algunos de los resultados obtenidos por los bioquímicos hasta ahora en el curso de sutiles investigaciones. En gran parte desconocemos todavía los caminos que las vitaminas toman a través de los organismos, los órganos y tejidos, que dejan beneficiados. Y de todos modos es preciso —si queremos comprender en algo esas cosas ingeniosísimas— tener presente el fundamento del metabolismo intermedio, de esa transformación bioquímica que los alimentos, sobre todo de la clase de los carbohidratos, experimentan por la oxidación lenta en el organismo vivo.

La molécula alimenticia directamente oxidable es ante todo la glucosa, luego la fructosa y la galactosa; esos tres azúcares tie-

nen la misma composición, la molécula formada por 6 átomos de *carbono*, 12 de hidrógeno y 6 de oxígeno, con la fórmula bruta  $C_6H_{12}O_6$ . Los productos principales que resultan de su oxidación completa, son la energía vital, el agua y el anhídrido carbónico. Sin embargo, sólo el hidrógeno es el protagonista pasivo de la oxidación vital; su combustión produce por 2 gs., e. d. su peso molecular, 68.000 cal., tanto dentro del cuerpo como fuera en la aplicación técnica. Y si algún día se realizare en las células con la misma espontaneidad como en la mezcla detonante, entonces las combustiones interiores pronto acabarían con el género «*homo sapiens*». La Naturaleza no menos sabia se arregla frente a ese problema candente mediante la distribución de la oxidación bioquímica sobre diversas fases con la subsiguiente división y fraccionamiento de las energías que resultan. De hecho, la célula viva se construyó a ese fin algunos aparatos químicos especiales que están constituidos no por matrices, sopletes y extractores, sino por una cadena de reacciones por la que el hidrógeno pasa del alimento como materia prima al oxígeno como receptor, resultando agua. Esa cadena de reacciones está basada en sustancias aptas para recibir y entregar sucesivamente átomos de hidrógeno; pero han de intervenir en cada fase unas sustancias exóticas que a su vez activadas por átomos de metales, principalmente de hierro y cobre, dirigen y efectúan las diversas deshidrogenaciones; son las dehidrasas, y nada menos que proteínas específicas que en combinación con un fermento actúan sobre un substrato; la dehidrasa succínica p. ej. actúa sobre el ácido succínico, como estamos por explicar.

En lo tocante al efecto energético, la oxidación biológica fracciona la suma de 68 grandes Calorías en porciones pequeñas; en cada reacción de la respiración del músculo p. ej., se desprenden sólo unas 11 Calorías que sin embargo, y probablemente contra toda nuestra convicción, no son utilizables a la célula en forma de calor. Hay pues una distinción fundamental entre las energías caloríficas producidas en la oxidación técnica del hidrógeno, y las energías elaboradas en la oxidación biológica de la célula<sup>8</sup>. El organismo debe ingeniarse para sacar las ener-

<sup>8</sup> Esa «distinción fundamental» se reduce, por supuesto, a las formas de energía, no al valor cuantitativo. Es sabido que la unidad de energía calorífica,

gías necesarias en una forma apropiada para sus fines. También la fermentación actúa como un proceso energético. Szent-Györgyi estableció la relación íntima entre los dos procesos de oxidación biológica y de fermentación. En ambos casos hay liberación de energías mediante cambios en las estructuras moleculares; la diferencia está en que por la ausencia de oxígeno activo los cambios producidos en la fermentación son de menor alcance, y por consiguiente es mucho menor la energía liberada. La fermentación sólo es capaz de alimentar seres muy inferiores, como bacilos, hongos, etc.; las plantas y los animales superiores necesitan sistemas más poderosos para ciertas funciones acompañadas de grandes gastos energéticos. Aquí, en los sistemas de oxidación, se presentan también los « factores activos » denominados; vitaminas. Para tres de ellas, bastante « populares », se han conseguido datos más precisos sobre su intervención, como vamos a exponer a continuación.

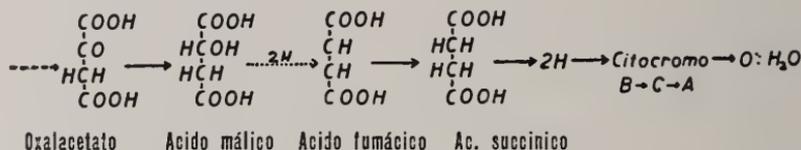
§ 1. *La Riboflavina —¿por qué se la designa como « factor de crecimiento »?*

Uno de los sistemas de oxidación mejor investigados es el de la respiración del músculo. La sangre de circulación le hace llegar sin interrupción la glucosa, o el glucógeno. ¿Cómo puede el músculo, con sus muchos apuros energéticos, chuparle a la glucosa el hidrógeno? En uno de los procesos —y al parecer el más importante—, la *glucosa* se desdobra primero en un azúcar con tres carbonos, la *triosa*; la que se combina con ácido fosfórico y forma *triosa-fosfato*; apremiada por una enzima, la *triosa* cede dos átomos de hidrógeno a unas sustancias intermedias, y ella misma se convierte por esta cesión en *ácido pirúvico*. Dejando el ácido pirúvico para otra oportunidad (§ 2), vamos a seguir por el camino que toman los átomos de hidrógeno. Los acepta primero el oxalacetato  $C_4H_4O_5$ , el cual así se transforma en ácido málico  $C_4H_6O_5$ ; pero éste cede los hidrógenos al ácido fumárico  $C_4H_4O_4$  que con la nueva adquisición se convierte en ácido succínico  $C_4H_6C_4$ . Del succinato pasan los hidró-

---

la caloría, tiene como equivalente en la energía mecánica 4,186.10<sup>7</sup> Erg. y en la energía eléctrica 4,1842 watios-seg. Cuando en la producción explosiva de 18 gs. de agua se desprenden 68 300 calorías, esa cantidad se debe a la acción de 6·10<sup>23</sup> moléculas; por cada molécula resulta una energía mínima que se expresa en electrón-voltios.

genos sucesivamente a los tres fermentos catalizadores denominados citocromos B, C, A, muy repartidos en todas las células con metabolismo activo. El citocromo A los entrega al fin en forma de iones combinados con el hierro de su molécula, al oxígeno, resultando ahora agua.



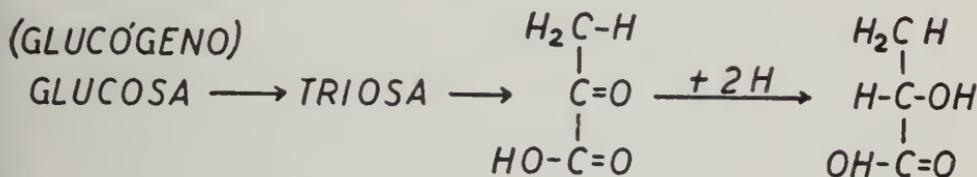
Resumiendo cabe destacar en la respiración del músculo al «donador de hidrógeno», que es la triosa-fosfato; su hidrógeno pierde en el transporte una gran parte de su energía y actúa frente al oxígeno sólo como «donador electrónico»; y el oxígeno sólo es «ceptor electrónico» en la oxidación, papel muy modesto (y hasta sustituido en la fermentación). Mucho más se destacan las sustancias intermediarias como «transportadores de hidrógeno» en cadena, y los metales como «transportadores de electrones». Pero todas esas sustancias no entran en reacciones mútuas sino bajo el estímulo de dehidrasas específicas que a su vez también son activadas por unos factores denominados cofermentos. En el transporte del H entre el ácido málico y fumarico p. ej. actúa la dehidrasa málica; pero para transferir el H desde dicha dehidrogenasa al fumarato hace falta una sustancia que con facilidad pueda tomar y quitarse dos átomos de hidrógeno. He aquí el lugar de trabajo de la Lacto—o Riboflavina. Su presencia asegura a las células del músculo y otros tejidos una condición indispensable para que puedan alimentarse a sus anchas. Y por esta razón, la Riboflavina, o vitamina B<sub>1</sub>, es la «vitamina del crecimiento».

Compréndese sin más que un sistema compuesto de tantas piezas heterogéneas ofrece puntos flacos para una paralización total. El temible ácido cianhídrico p. ej. y su sal potásica, el prusiato rojo, se combinan con suma facilidad con los átomos metálicos de los citocromos dejándolos ineptos para su función específica en la respiración biológica y causando una muerte en forma fulminante. La misma inhibición de los citocromos con

efecto deletéreo ejercen el monóxido de carbono y el ácido sulfhídrico.

## § 2. La tiamina, el factor antineurítico.

Las oxidaciones dejan todavía un campo de actividad muy vasto a los procesos fermentativos. De hecho, las fermentaciones son de la mayor importancia para la producción de energías vitales. Hay un gran número de fermentos para la asimilación o digestión de los diversos alimentos; el músculo en momentos de grandes gastos energéticos, los tejidos animales vivos pero aislados de oxígeno, todas las células embrionarias, etc., sólo disponen del proceso fermentativo para cubrir sus necesidades energéticas. Dejando a lado la fermentación alcohólica, el organismo saca energías notables de la *fermentación láctica* de la glucosa. En este caso, la glucosa se desdobra, vía ácido pirúvico, en dos moléculas de ácido láctico. De este producto sólo  $\frac{1}{4}$  se oxida totalmente ( $\text{CO}_2$  y  $\text{H}_2\text{O}$ ); pero  $\frac{3}{4}$  se retransforman en glucosa y hasta en glucógeno.



Una fase crítica se presenta cuando el piruvato por algún defecto no se reduce a lactato, ni se oxida a ácido acético, sino se transforma en acetona, produciendo así uno de los síntomas de diabetes.

En la oxidación del ácido pirúvico a ácido acético:  $\text{COOH}-\text{CO}-\text{CH}_3 \rightsquigarrow \text{COOH}-\text{CH}_3$ , se elimina también por la acción del fermento carboxilasa el grupo  $\text{CO}_2$ ; la carboxilasa necesita para esta reacción un cofermento, la co-carboxilasa; ésta se ha identificado con la tiamina. Su presencia en el organismo ahuyenta la sombra lúgubre del beri-beri, y reduce las múltiples formas de inflamaciones neuríticas.

Resulta claro que la vitamina  $\text{B}_2$ , factor activo en el transporte del hidrógeno de la molécula alimenticia, en la vitamina  $\text{B}_1$

tiene su complemento necesario que actúa sobre un producto principal de la oxidación y fermentación, el ácido pirúvico.

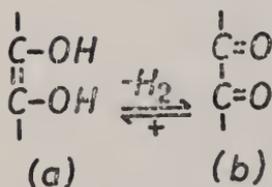
### § 3. *La vitamina C antiescorbútica.*

En las plantas se encuentran con notable difusión tres cuerpos químicos que poseen un grupo de átomos de estructura característica, e igual en todos los tres cuerpos, a saber el grupo dienol.

Ese grupo dienol no es un rompecabezas, porque lo derivamos con toda facilidad de los términos químicos *diol* y *monol* que designan alcoholes con dos o un grupo funcional de alcohol —OH, respectivamente. El etanodiol p. ej.,  $\text{CH}_2\text{OH}-\text{CH}_2\text{OH}$ , tiene hoy mucha aplicación como componente en el agua de los refrigeradores de motores, puesto que la mezcla con 60 % de etanodiol no se congela sino a  $-49^\circ \text{C}$ . El monol correspondiente es el etanol o alcohol etílico  $\text{CH}_3-\text{CH}_2\text{OH}$ . Pero el término dienol designa un compuesto con una doble ligadura, por eso no saturado e inestable; el etenol p. ej.  $\text{CH}_2=\text{CH}(\text{OH})$ .

Los grupos alcohólicos están unidos a carbonos distintos pero vecinos de la estructura molecular; los dos carbonos mismos están bien fijos en cuanto a su sitio en la molécula, pero no en cuanto a su unión doble, que cambia en simple, o se restablece según haya cesión de hidrógeno de parte del grupo —OH por oxidación, o aceptación de hidrógeno por reducción.

Pues bien, el aspecto exterior de un *sistema de oxidación reversible* fundado en el grupo *dienol* es muy sencillo; las dos fases de reacción, el grupo

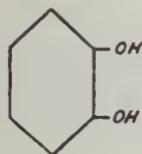


Dienol

reducido (a) y oxidado (b) están ilustradas en el esquema; y nos acordamos haber ya encontrado ese grupo dienol en el gráfico del *ácido ascórbico*. Todo el servicio de la vitamina C parece ser recibir de una sustancia uno o dos átomos de hidrógeno, a entregárselos pronto a otra sustancia y repetir ese juego hasta agotarse, o acabar con el donador. Pero a fuerza de constancia en ese juego atómico, la vitamina C tiene alejado de la humanidad el azote sangriento del escorbuto.

El mecanismo de acción del ácido ascórbico no se ha podi-

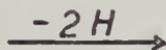
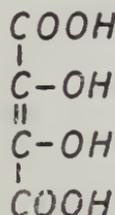
do todavía aclarar, en las plantas y aún menos en el organismo animal.



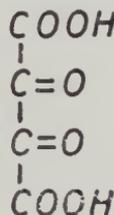
El mismo grupo diénol lo encontramos combinado en la molécula de la *pirocatquina*, substancia con muchos derivados vegetales de importancia también fuerte reductor por ser fácilmente oxidable en sus dos átomos de hidrógeno. Szent-Györgyi le atribuye un rol importante en la defensa celular de las plantas.

La mayor contribución para la respiración celular, parece provenir de un tercer cuerpo con el grupo diénol, a saber, el *ácido dioximaleico*, muy difundido en plantas y que al decir del citado investigador Szent-Györgyi parece presentar el sistema mediante el cual entra el oxígeno en la respiración celular de las plantas.

Acido dioximaleico



Ac. dioxisuccínico



#### DEFINICIÓN DE VITAMINA

Todos los datos recogidos en nuestro prolijo estudio y la copiosa bibliografía nos presentan las vitaminas como *compuestos orgánicos de distinta composición química, formados en plantas o animales, que en pequenísimas cantidades promueven determinados procesos biológicos, sobre todo de transformación de alimentos siendo de esta manera imprescindibles para la salud y actividad normal de todos los organismos vivos; su falta prolongada determina en el hombre y algunos animales la aparición de enfermedades características (beri-beri, escorbuto raquitismo, etc.)*.

(\*) El « Author Index » de Rosenberg ocupa 44 páginas con 130 columnas, y la nueva edición de Bicknell y Prescott contiene casi 4.500 números.

## EL CONTENIDO VITAMÍNICO DE NUESTROS ALIMENTOS

En muchas publicaciones periodísticas que se refieren a algún nuevo producto natural rico en vitaminas, se toma en cuenta únicamente la vitamina A; sin embargo ésta es la que menos nos ha de preocupar ya que se encuentra abundantemente en muchos alimentos. Además, el antagonismo que existe entre las vitaminas A (o caroteno) y C, hace que un exceso de (pro—) vitamina A disminuya la actividad biológica de la vitamina C.

Hacemos hincapie en que lo que más eficazmente destruye las vitaminas es una cocción prolongada de los alimentos y verduras. Ya antes de que el huevo hervido se ponga duro, las estructuras moleculares de las vitaminas se derrumban, sin ruido, por cierto. El agua de cocción se lleva la parte residual de los factores activos a la zanja.

La lista que sigue comprende sólo las vitaminas contenidas en cantidades aprovechables en los alimentos citados. Si el producto es la fuente principal de un factor, este último se pone subrayado; la vitamina que en un producto supera a las otras, por regla general las precede; en cambio es de baja tasa si va en paréntesis.

Más datos pueden encontrarse en W. Stepp y coautoras, S. Ruiz, H. Borsook, Bicknell y Prescott, etc.

### 1.° *Carnes.*

Constituyen por regla común una buena fuente de vitaminas  $B_1$  y  $B_2$ , escasean empero en las otras.

( $B_5$  ácido nicotínico;  $B_6$  Piridoxina).

Carne de vaca  $B_6$   $B_5$   $B_2$   $B_1$  E.

Hígado de vaca  $B_5$   $B_6$   $H$   $B_2$   $B_1$  K A

Riñones de ternero  $B_2$   $H$   $B_5$  C  $B_1$  A.

Hígado de cerdo  $K$  A  $B_1$ .

Carne de cerdo y jamón  $B_1$   $B_2$ .

Carne de cordero  $B_2$   $B_1$ .

Pollo  $B_1$   $B_5$   $B_6$  K. Hígado de Pollo  $B_1$  C D.

### 2.° *Pescado, etcétera.*

El hígado y el aceite de hígado de pescado nos proporcionan una fuente abundante de vitaminas A y D, rica en factores B, pero desprovista de C. Limitándonos a los productos accesibles

en nuestros mercados, ricos en vitamina D, o también B, cabe citar:

Merluza B<sub>2</sub> B<sub>6</sub> (B<sub>1</sub>); hígado de merluza D B<sub>1</sub> A B<sub>6</sub> (K);  
huevos de merluza B<sub>1</sub> B<sub>2</sub>.

Anchoa (entera, ahumada y en conserva) D A.

Bacalao, hígado A D B<sub>6</sub>.

Atún (pesca en marzo y septiembre), hígado D A.

Sardina D A B<sub>2</sub> B<sub>6</sub> K.

Salmón D A B<sub>5</sub> B<sub>6</sub>.

Es una lástima que todavía no dispongamos de investigaciones propias sobre el contenido vitamínico de peces argentinos tan abundantes como la anchoita, la corvina, la pescadilla, el pejerrey, etc.

Los camarones y langostinos tienen bastante B<sub>2</sub> y B<sub>1</sub>.

### 3.º *Leche, productos lácteos y huevos.*

La *leche* ofrece un surtido casi completo de vitaminas, a saber: A D (provitaminas), el complejo B con la *lacto*-flavina, C E K H; pero no todas en cantidad suficiente para cubrir el requerimiento diario; la leche en polvo recompensa la falta de A (¿) y D por una cuota elevada en B<sub>1</sub> B<sub>2</sub> H y B<sub>5</sub>. El calostro y la *crema* no contienen C ni D. La *mantequilla* (no reparando en que es un producto caro, y además que se toma en pequeñas porciones) es rica en D y A (Caroteno. El «llamativo» color amarillo se da a la mantequilla con colorantes artificiales).

Entre los huevos de aves cabe destacar el *huevo de gallina* que sobre todo en la yema, encierra un almacén de factores activos, a saber A D B<sub>2</sub> (= ovoflavina) B<sub>1</sub> E y K. Y, en realidad, qué otro motivo tendría la gallina para cacarear tan gloriosamente una vez puesto el huevo?

El huevo de pato contiene solamente la ovoflavina.

Por lo demás, la presencia de la adivina en el huevo, que arriba hemos señalado, puede disuadir de seguir un régimen basado principalmente en platos de huevos. . . . .

### 4.º *Cereales, harina y productos harinosos.*

En estos depósitos naturales de almidón (y proteínas) no cabe buscar la provitamina A, fuera de los gérmenes, ni las vitaminas C o D o K que allí no existen. Hay en cambio notables

cantidades de B<sub>2</sub> y B<sub>1</sub> en la harina y el *pan de trigo y centeno*, mayores aún en el grano entero y en el pan integral, ya sea de cebada, maíz y avena; pero valores casi insuperados de B<sub>1</sub> (tiamina!) contienen los *gérmenes* de los cereales (de trigo y también de maíz, fuente de vitamina E) y ante todo el *salvado de arroz* que además es riquísimo en biotina, y rico en B<sub>5</sub> y B<sub>6</sub>; sin embargo, esa moderna manía de comodidades al pulir el arroz nos ha quitado en las comidas los ricos ingredientes vitamínicos, viciando así el regalo más precioso de la Naturaleza e invalidando los pueblos. Otro muy serio peligro étnico es el que señalan los médicos en el uso excesivo del pan blanco —como también reza el verso inglés:

« White flour does more than Malthus can  
To sterilize the Englishman ».

#### 5.° *Verduras, legumbres y papas.*

En sus microlaboratorios, las verduras y legumbres producen no sólo los carbohidratos, sino también nuestras vitaminas esenciales menos las vitaminas liposolubles A y D. Pero no ignoramos que aquí abunda la provitamina A en forma del caroteno; mientras que la presencia de las vitaminas E y K en éstos y otros productos naturales probablemente depende en parte del caroteno, ya que con dichas vitaminas tiene común un componente, el alcohol fitol; y hasta se enuncia como una de las funciones más importantes de la vitamina E en la nutrición, el asegurar la completa asimilación del caroteno y de la vitamina A. El valor principal de esos productos reside en sus riquezas vitamínicas —como revela la lista que sigue a continuación:

Coles verdes	A B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> C P E K.
Coliflor crudo	K B <sub>2</sub> B <sub>1</sub> C P.
Lechuga	A E B <sub>2</sub> B <sub>1</sub> K.
Espinaca	A K B <sub>2</sub> (cruda) B <sub>1</sub> C P E.
Zanahoria	A K (punta) B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> (P) C E.
Acclga	A B <sub>2</sub> B <sub>1</sub> C.
Berro	A C B <sub>1</sub> E.
Tomate	A C P K B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> B <sub>5</sub> .
Guisantes	A B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> C P E K.
Haba de soya	B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> C K.
Patatas	(A B <sub>1</sub> B <sub>2</sub> ) C P H K.

Maní	$B_1 B_2 B_5$ (manteca).
Alfalfa	$C K A B_2$ .
Ortiga, hojas	$K C$ .

### 6.° Frutas, nueces y levadura.

El jugo y la carne de estos productos contienen cantidades apreciables de las vitaminas solubles en agua, de manera que pueden bien completar el déficit vitamínico que haya dejado la comida corriente, sobre todo en los niños. Pero con todo, pocos frutos hay que ofrezca un aporte substancial en una u otra vitamina tal como los frutos cítricos en ácido ascórbico, las nueces en tiamina, la pasa de uva y ciruela en riboflavina, etc. De importancia es ahora el hecho de que las frutas constituyen, con las verduras, la fuente más rica de vitamina P o citrina, a la cual atribuyen una acción decisiva contra hemorragias, junto con la vitamina C (Ver núm. 6, pág. 110).

Naranja y limón	$C P A B_1 B_2 B_5 K$ (cáscara).
Mandarina	$C P A B_1$ .
Pomelo	$C P B_1 B_2$ .
Zapallo	$C A B_1 B_2 B_6$
Ananá	$B_1 (A C)$ .
Banana	$A B_1 B_2 B_5 H C$ .
Durazno	$A B_1 B_2 B_5 (C)$ .
Damasco	$B_2 A B_1$ .
Ciruela (pasa)	$B_2 B_1 B_5 (C)$ .
Cereza (negra!)	$A B_1 B_2 (B_5 C)$ .
Palto o Aguacate	$B_2 B_1 D$ (aceite).
Manzana	$B_1 B_2 (B_6 C)$ .
Pera	$B_2 B_1 (B_6 C) P$ .
Frutilla	$(B_1 B_2) C K$ .
Membrillo	$(C)$ .
Grosellas negras	$C P$ .
Uva (pasa)	$P (B_2 B_1)$ .
Higo (seco)	$B_1 B_2 (C)$ .
Guayaba	$B_1 A (B_2) C$ .

Las nueces, la avellana, nos proporcionan una excelente fuente de vitamina  $B_1$ ; y dígase lo mismo respecto de la castaña en cuyas hojas abunda además la vitamina K. La castaña de acajú

o «Cajú» del Brasil se ha descrito como la más rica de todas las frutas en ácido ascórbico, con un valor medio de casi 170 mg. por 100 gs. de substancia de la variedad «Cajú colorado», y 210 mg. por ciento del «cajú» amarillo; 25 gs. de cájú administran al adulto ya su requerimiento diario.

Las levaduras, sobre todo la levadura de cerveza, forman el depósito principal de las vitaminas del grupo B, a saber B<sub>1</sub> B<sub>2</sub> B<sub>6</sub> B<sub>5</sub> H, la provitamina D (ergosterol), y E.

### 7.º Aceites vegetales y animales; grasas.

Los aceites *vegetales* extraídos de frutos no contienen la provitamina D ni los factores hidrosolubles. Según investigaciones que recién se llevaron a cabo en el Brasil, algunos aceites de palmeras contienen notables cantidades de vitamina A; se destacan ante todo, por sus efectos curativos, el aceite de «*dendé*» de la palmera *elaeis* (*Elaeis guineensis* L.) del nordeste brasileño, trátase del aceite del sarcocarpo (palm oil), o bien del de almendras (palm kernel oil); luego el aceite de «*burití*» de la palmera *Mauritia flexuosa* y *M. vinífera*; también merece ser citado el aceite de «*piquí*» de la *Caryocar brasiliensis*. Todos esos aceites se usan en el arte culinario.

Un servicio aún mejor nos prestan los aceites vegetales, de semillas sobre todo, como fuentes de vitamina E; lo prueba la lista que sigue (Emmerie y Engel):

Aceite de gérmenes de trigo E		
»	» red palm oil	E
»	» maíz	E
»	» nuez de haya	E
»	» algodón	E
»	» soya	E K
»	» maní	E
»	» oliva	E
»	» coco	E

Los aceites de hígado de *peces* tienen, como en su lugar se ha detallado, altos o muy altos valores de vitaminas A y D.

Las *grasas* extraídas de algunos animales también contienen las vitaminas A y D; el manguruyú, p. ej., pez de fondo en los grandes ríos sudamericanos, y el carpincho, el más grande roedor

de nuestra fauna, tienen una buena provisión de dichas vitaminas. Falta sólo por conocer la dotación vitamínica que las ballenas llevan en la grasa de las capas coriáceas, y que luego con los veinte mil y pico kilogramos de aceite pueden legar al hombre. Pero aún ignorando este pormenor biológico, barruntamos al fin de nuestra interesantísima jira a través de la Vitamínología, la verdad enunciada por el gran Plinio en su Historia Natural, a saber:

*La Naturaleza en ninguna parte es tan grandiosa  
Como en lo infinitamente pequeño.*

### BIBLIOGRAFIA

#### Revistas:

American Journal of Physiology.

Annual Review of Biochemistry.

Bolet. Soc. Quím. Perú.

Chemical Abstract.

Helvet. Chim. Acta.

Journal of Biolog. Chemistry.

Journal of Gen. Physiology.

1937. Schultz, F. « Vitamina H ». Auhagen, E. « Lactoflavina ». Döttl, K., y Ripke, O. « Coagulación de la sangre y duración de la hemorragia ». MEDICINA Y QUÍMICA, t. III, Bayer, Leverkusen.

1938. Soriano, J. F., Malbran, J., y Hurtault, J., « Avitaminosis en Oftalmología ». L. Pavía, J., y Diez, M., « Las vitaminas A y C en Oftalmología ». Publicaciones del Primer Congreso Argentino de Oftalmología, Bs. Aires, 1936.

1941. Santos Ruiz, A., *Vitaminas*. Madrid, Soc. An. Espan. Traduct. y Autores. XV y 294 p.

Stepp, W., Kühnau, J., Schröder, H., *Las Vitaminas y su empleo clínico*. Buenos Aires, « El Ateneo ». XVI y 268 p.

Gstirner, Fr., *Chemisch-Physikalische Vitaminbestimmungsmethoden*. Stuttgart.

1942. Rosenberg, H. R., *Chemistry and Physiology of the Vitamins*. New York, Interscience Publishers. XIX y 674 p.

Recknagel, K., *Vitaminas y Medicina Práctica*. Madrid, Espasa-Calpe. 141 p.

Bersook, H., *Vitaminas. ¿Qué son y cómo pueden beneficiarlo a usted?* Bs. Aires.

Morton, Jay, *The complete Vitamin Cook Book*. New York, Books, Inc. 996 p.

Schepfer, W. H., *Plants and Vitamins*, Waltham, Mass., U. S. A. XIV y 299 p.

1943. Szent-György, A., *Oxidación, Fermentación, Vitaminas, Salud y Enfermedad*. México, Editorial Atlante. 121 p.

1944. Barlaro, P. M., *Vitaminas. Su actividad biológica. La Patología y la Clí-*

- nica de los estados carenciales. Buenos Aires, « El Ateneo ». 229 p.  
Morel, Cl., « El uso de la vitamina K ». LA SEMANA MÉDICA, Buenos Aires, 713.
1945. Bourne, G. H., « La Vitamina C y la Cura de las Heridas ». DISCOVERY, 39. CIENCIA E INVESTIGACIÓN, Bs. Aires: Las raciones del soldado norteamericano, 26; Diferente constitución de las biotinas, 77; Algunos alimentos ricos en vitaminas hidrosolubles, 89; La Vitamina A en algunos aceites del Brasil, 90; Fuentes naturales de la vitamina C: Contenido de algunas frutas brasileñas, 216.
1946. Bicknell, F., and Prescott, F., *The Vitamins in Medicine*. London, Heinemann. XII y 916 p.

## PLOTINO

FRAGMENTOS DE LAS ENNEADAS

Traducción de JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I.

MANERA EN QUE LO POSTERIOR AL PRIMER SER DERIVA DE EL.

REFLEXIONES SOBRE EL UNO (Ennéada V, 4).

1. — Si existe algo después del Primer Ser, necesariamente ha de proceder de El o inmediatamente, o por una cadena regresiva de intermediarios que lo una a El, y determine simultáneamente una jerarquización de segundos y terceros —segundos, los que terminan en lo Primero, y terceros, los que terminan en lo segundo.

Es necesario, en efecto, que haya un algo anterior a todo, algo que debe ser simple y distinto de todo lo que le es posterior; existente por sí mismo; transcendente a lo que de él procede, y al mismo tiempo —de una manera típica— capaz de estar presente a los otros seres.

Este ser es en realidad el uno, y no otra cosa a la que se sobreañade el ser uno. De él es falso aún el afirmar: « Es el Uno »; no es objeto de concepto ni de ciencia, y se le denomina «lo que está más allá de la esencia».

Si no se diese un algo simple, exento de toda aleación y composición —algo en realidad uno— no se daría tampoco principio alguno. Y como este principio es simple y de él proceden todas las cosas, ha de bastarse a sí mismo en grado eminente, pues lo que no es primero necesita de lo que está antes que él, y lo que no es simple está supeditado a los elementos simples que comporta, ya que de la síntesis de ellos resulta su existencia.

Ese algo ha de ser además único; si existiera otro semejante a él, los dos serían uno solo; porque no se trata aquí de dos cuerpos, o de un único primer ser que sea cuerpo —ningún cuerpo en efecto, es simple; y además el cuerpo es algo engendrado y no

principio; mientras que el primer ser de que hablamos, es un principio ingénito, incorpóreo y verdaderamente uno.

Por consiguiente si además del Primer Ser existe alguna otra cosa, es imposible que ella sea simple: tendrá que ser una multiplicidad unificada.

—¿Y de dónde se originaría esa otra cosa?

—Del Primer Ser; porque si fuese el resultado de una mera coincidencia al azar, habría algo que no tendría por principio al Primer Ser.

—¿Y cómo sería ese originarse del Primer Ser?

—Si el Primer Ser es perfecto —el más perfecto de todos los seres— y la primera de las potencias, se sigue necesariamente que también ha de ser el más poderoso de todos los seres, y que las demás potencias deben ser, en la medida de sus recursos, imitación suya.

Ahora bien, vemos que cuando una de esas otras potencias alcanza su perfección, engendra algo, y no se resigna a permanecer en sí misma sino que produce otro ser. Esto lo observamos no sólo en los seres capaces de autodeterminación, sino también en los que vegetan sin esa capacidad. Y aun las cosas inanimadas comunican de sí mismas todo lo que pueden: el fuego, por ejemplo, quema; la nieve, enfría; los venenos hacen su efecto en otros seres. En suma, todo ser imita cuanto puede a su principio en eternidad y en bondad.

¿Podemos entonces suponer que el Ser más perfecto y el Bien primero podría encerrarse en sí, por celos de sí mismo o por una impotencia inconcebible en su Omnipotencia? Si así fuese, ¿cómo podría ser principio? Es pues necesario que también El produzca algo, ya que los otros seres producen algo, y si lo producen es con dependencia de El, con necesaria dependencia de El.

Y así como el Principio Generador debe ser el más noble de todos los seres, así el inmediatamente engendrado de El habrá de ser superior a todos los demás.

2. — Si el Principio Generador mismo fuese Inteligencia, lo que de él procediese habría de ser inferior a la Inteligencia, guardando sin embargo contacto y semejanza con ella. Pero como el Principio Generador trasciende a la Inteligencia, lo que le sigue debe ser Inteligencia.

—¿Y por qué el Principio Generador no es Inteligencia?

—Porque el acto de la Inteligencia es el pensamiento; y el pensamiento que se orienta hacia lo inteligible, lo contempla, y en cierta manera llega a su total integración por él, es en sí mismo algo indeterminado —como la visión— y recibe su determinación de lo inteligible.

Por éso se dice que « las ideas y los números —eso y no otra cosa es la Inteligencia— resultan de la díada indeterminada y del Uno ». La Inteligencia, entonces, no es algo simple, sino una multiplicidad que se manifiesta sintetizada —inteligiblemente sintetizada— y que contempla a las demás multiplicidades: es por consiguiente al mismo tiempo objeto y agente del pensamiento y de esto resulta su dualidad.

Las demás cosas, las cosas que vienen después de la Inteligencia, también son inteligibles.

—¿Pero cómo procede la Inteligencia de lo Inteligible?

—De la manera siguiente: lo Inteligible permanece en sí mismo y no tiene ninguna necesidad —en esto se distingue del ser que ve o del ser que entiende al que puedo llamar « necesitado » por su dependencia de lo Inteligible. Con todo lo Inteligible no está —digámoslo así— totalmente privado de percepción: todo es de El, y está en El y con El; El se discrimina perfectamente a sí mismo, y en El está la vida y todas las cosas. Pero el conocimiento que tiene de sí mismo se identifica con El, y consiste en una especie de cosensación en eterna estabilización, y en un pensar de diversa clase que el pensar de la Inteligencia.

Si pues lo Inteligible permanece en sí mismo y algo se produce, lo que se produzca ha de provenir de El que por eminencia es el que es, y que así, inmutable en su propia manera de ser, es origen de lo que deviene: el devenir ajeno no induce mutabilidad en El.

Y como permanece inmutable en su inteligibilidad, lo generado resulta conocimiento, y este conocimiento, al pensar en el origen de donde provino (no puede tener otro objeto), se convierte en Inteligencia, distinta en cierta manera y en cierta manera idéntica a lo inteligible: imitación e imagen suya.

—¿Pero cómo puede llegar a producirse ese acto, sin mutación en lo Inteligible?

—Hay dos clases de actos: el de la esencia, y el que resulta de la esencia de cada cosa. El acto de la esencia es la cosa misma en acto; el acto que resulta de la esencia, es el que se sigue de ella necesariamente y no se identifica con su sujeto. En el fuego, por ejemplo, hay un calor que totaliza su esencia, y otro calor que resulta del anterior cuando él ejerce, sin mutabilidad en su ser de fuego, el acto connatural a su esencia.

Lo mismo sucede en nuestro caso o mejor de una manera especial en nuestro caso —en que el Principio permanece inmutable en su propia manera de ser al engendrar de su intrínseca perfección y de su acto coesencial, un acto que adquiere subsistencia y que por derivar de una gran potencia —de la más grande de todas— llega al ser y a la esencia.

Como antes insinuamos, el Principio trasciende a la esencia. En efecto, El es la eficiencia de todas las cosas, y lo que deviene abarca todas las cosas. Por tanto, si el devenir abarca todas las cosas, el Principio ha de transcenderlas a todas, y en consecuencia ha de transcender también a la esencia. Además, el devenir abarca todas las cosas, y el Ser Uno es anterior a todo otro ser, y no se comporta como ninguno de ellos: otra razón más para que trascienda a la esencia. Ahora bien, como la Inteligencia es una esencia, el Principio ha de transcender también a la Inteligencia.

El ser no es algo muerto, sin vida y sin pensamiento; y la Inteligencia se identifica con el ser. Porque la Inteligencia no es respecto de sus objetos como la sensación respecto de lo sensible que existe antes que ella: la Inteligencia se identifica con sus objetos, ya que las ideas no pueden serle aportadas de otra parte —¿de dónde, en efecto, podrían serle aportadas?— Coexiste, entonces, con sus objetos y constituye con ellos una unidad idéntica; y es ley general que la ciencia de lo inmaterial se identifica con sus objetos.

## REFLEXIONES SOBRE LO BELLO (Ennéada I, 6)

1. — Casi siempre percibimos lo bello con la vista. Con el oído también lo percibimos en la combinación de las palabras y en toda clase de música, porque las melodías y los ritmos son

bellos. Y si nos elevamos a un plano superior a la sensación, encontramos hábitos bellos, acciones, caracteres, y hasta ciencias y virtudes bellas. ¿Hay además otra belleza más elevada que éstas? Nuestra discusión lo dilucidará.

¿Cuál es la causa de que los cuerpos parezcan bellos a nuestra vista, y de que nuestro oído sienta inclinación a los sonidos bellos? ¿Por qué todo lo inmediatamente ligado al alma es de alguna manera bello? ¿Todas las cosas bellas lo son por una misma y única belleza, o la belleza del cuerpo es diversa de la belleza de los otros seres? ¿En qué consisten esta o estas bellezas? . . .

En algunos seres —los cuerpos, por ejemplo— la belleza no resulta de los propios elementos substanciales, sino de una participación; en otros es algo identificado a su naturaleza: tal, por ejemplo, la virtud.

Los cuerpos, en efecto, unas veces nos parecen bellos y otras no, como si ser cuerpo fuese cosa distinta de ser bello. ¿En qué consiste, entonces, ese ser bello que habita en los cuerpos? Es lo primero que debemos investigar.

¿Qué es eso que hace volver las miradas de los espectadores y atrae hacia sí con la seducción y deleite de su contemplación? Si logramos determinarlo, tal vez nos sirva luego como punto de apoyo para estudiar otros casos.

Es voz común —generalizamos— que la belleza visible es fruto de la mutua simetría de las partes entre sí y en relación al todo, unida a la vistosidad de los colores; de manera que en este caso— y universalmente en todos los casos —ser bello es ser simétrico y proporcionado. De ser verdadero tal supuesto se seguiría necesariamente que nada simple sería hermoso —únicamente lo compuesto podría serlo— y que la belleza sería privilegio del todo, mientras que las partes carecerían de ella, teniendo éstas como exclusiva finalidad unirse en el todo que por ellas sería bello.

Pero si el todo es bello, las partes también lo serán, porque la belleza no es algo que resulta de la agregación de elementos feos, sino que compenetra todas las partes. Además, según esa opinión habría que admitir que los bellos colores (lo mismo se diga de la luz del sol) caen fuera del ámbito de la belleza, pues siendo simples no pueden poseer una belleza fundada en sime-

tría. ¿Y cómo se explicaría la belleza que hay en el oro, o de dónde procedería la que contemplamos en un relámpago que fulgura en la noche?

En los sonidos encontramos la misma dificultad: los simples no tendrían valor, y sin embargo muchas veces cada uno de los que forman un conjunto hermoso es en sí mismo hermoso.

Y si a esto se agrega que el mismo rostro, conservando idéntica simetría, aparece unas veces hermoso y otras no ¿cómo negar que la belleza consiste en algo más que en la simetría, y que la simetría es bella por otra cosa?

Y si pasando a los bellos hábitos y a las bellas concepciones mentales se quisiera encontrar la causa de su belleza en la simetría, ¿quién defendería que hay simetría en los bellos hábitos o en las leyes, en las matemáticas o en las ciencias? ¿Qué sentido tendría hablar de teoremas simétricos entre sí...? ¿Acaso que son mutuamente coherentes...? Pero entre concepciones no hermosas también hay correspondencia y coherencia: por ejemplo, que el dominio racional de sí mismo es una ingenuidad, está de acuerdo y coincide con que la justicia es una candidez generosa: ambas proposiciones son entre sí coherentes.

Belleza del alma es la virtud —belleza en un sentido mucho más real que las otras de que antes hablamos— ¿y qué significaría hablar en ella de partes simétricas?, porque aunque fuesen múltiples las partes del alma, no serían simétricas como las magnitudes o los números. En efecto: ¿qué proporción regiría la combinación o mezcla de las partes del alma o de las concepciones científicas?

Fuera de esto, ¿qué hermosura podría haber en la inteligencia pura?

2. — Retomemos pues el problema determinando ante todo en qué consiste la belleza de los cuerpos.

Es algo que apenas se presenta, se hace perceptible y mueve al alma a pronunciar su verbo, como si intelectualmente se compenetrase con ello. Hay un reconocimiento, una recepción y en cierta manera una integración del alma con ello.

En cambio, ante lo feo el alma se intranquiliza, siente repugnancia y se aleja como si no armonizase ni se asimilase a ello.

Digamos en consecuencia que el alma por gozar de la na-

turalidad de que goza y por estar en continuidad con la esencia que en la escala de los seres le es superior, se regocija al contemplar seres de su mismo género o que son vestigios de su mismo género. Ante ellos, en éxtasis de entusiasmo, se sobrecoge, los atrae hacia sí y se acuerda de sí misma y de lo que le es propio.

—Pero ¿qué parecido tienen las hermosuras de este mundo con las del otro? Y si alguno tienen —concedamos que lo tengan— ¿de qué depende la belleza de unas y otras?

Según mi parecer, de la participación de una idea. Porque todo lo que naturalmente está destinado a recibir una idea y una forma, si queda privado de ella y no participa de su idea ejemplar, es feo y queda fuera del plan divino, en lo cual consiste la fealdad absoluta. Así resulta también feo lo que no está dominado por una forma y un ejemplar debido a que la materia ha recibido incompletamente la información de la idea.

Porque la idea que se introduce en él es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes: siendo ella una, uno ha de ser también informado por ella —en el grado de unidad que es capaz de recibir lo múltiple.

Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica, pero al entregarse penetra tanto al conjunto como a las partes a no ser cuando se encuentra con un ser uno y homogéneo pues en tal caso penetra a todo el conjunto con una misma hermosura. Sería como si una potencia natural procediendo como proceden los métodos técnicos, embelleciese una casa con sus partes en el primer caso, y una piedra sola en el segundo.

Por consiguiente la hermosura corpórea brota de la comunicación de un ejemplar ideal venido de los dioses.

3. — Para reconocer esta belleza tenemos en el alma una facultad especialmente ordenada a ella; y aunque toda el alma colabora en la formación del juicio estético, con todo lo fundamental de él es obra de esa facultad.

Y quizás tal capacidad de estimación se encuentra en el alma gracias a que ella misma se acomoda a su propia idea y así se puede servir de ella en su juicio como nosotros nos servimos de una regla para verificar una recta.

—Pero ¿en qué forma la belleza corpórea responde a la belleza que es anterior al cuerpo?

—¿En qué forma el arquitecto hace corresponder a la idea interior de casa, la casa extramental para poder afirmar de ella que es bella? Es que la casa extramental —si se hace abstracción de las piedras— es la idea íntima que se ha dividido en la masa exterior de la materia y que a pesar de su ser indivisible se muestra en partes múltiples.

De la misma manera, cuando la sensación capta la idea que en los cuerpos une y domina la naturaleza adversa e informe y una forma que sobresale entre las demás luminosa y victoriosamente; percibe con un solo golpe de vista la multiplicidad dispersa y la orienta y reduce a la simple unidad mental, poniéndola así en armonía coherente y simpática resonancia con lo mental. Es lo que pasa cuando un hombre de bien ve aparecer la dulzura en un joven como un vestigio de virtud que responde a la verdadera virtud interior.

La hermosura simple del color proviene de una forma y de la presencia de una luz incorpórea —ejemplar e idea— que domina la obscuridad de la materia. Por eso —excepción única entre todos los cuerpos— el fuego es bello en sí mismo, por ser el que detenta el rango de idea entre los otros elementos. El, en efecto, está situado en un plano superior; es el más ligero de todos los cuerpos, por ser el más cercano a lo incorpóreo; está aislado y no recibe en sí a los otros elementos mientras que los otros lo acogen a él —porque los otros se pueden calentar, pero él no se puede enfriar; y él posee primitivamente el color, mientras que los otros reciben de él la idea de color. El fuego resplandece y brilla porque es idea, y lo que le es inferior, cuando su luminosidad no lo hace perceptible, deja de ser hermoso porque no participa absolutamente de la idea de color.

Y en cuanto a las armonías, son las que están ocultas en los sonidos las que causan las manifiestas y hacen así que el alma tome conciencia de lo bello haciéndole encontrar algo idéntico a sí en un sujeto diferente.

De ésto se sigue que las armonías sensibles están medidas por números que se rigen no por cualquier proporción, sino por la que exige la sumisión a la acción dominadora de la idea.

Y ésto es lo que hay que decir sobre la belleza en lo sensible: esa belleza que es en cierta manera imagen y sombra huída de otra parte, que hermosea la materia al venir a refugiarse en ella, y que al transfigurarse nos deja maravillados.

4. — Ahora, abandonando la sensación en su plano inferior, debemos ascender a la contemplación de esas bellezas más elevadas que escapan al ámbito de la percepción sensitiva: las que el alma intuye y expresa sin órgano alguno. Pero así como son incapaces de hablar sobre las bellezas sensibles los que no las han visto o no las han percibido como bellas —es lo que pasa con los que han nacido ciegos— de la misma manera nadie es capaz de hablar sobre los bellos hábitos, sino el que ha acogido en sí su belleza y la de las ciencias y la de las otras cosas semejantes. Y es imposible que hable sobre el resplandor de la virtud el que no se imagina la belleza del rostro de la justicia o del dominio racional de sí mismo; o el que no sabe que ni la estrella de la mañana ni la de la tarde son tan bellas como ella.

Para contemplar todo esto es menester que el alma posea el órgano que tal intuición requiere; pero cuando llega a contemplarlo no puede no percibirlo y quedar maravillada y arrebatada de admiración mucho más vehemente que en el caso anterior, porque ahora ya toma contacto con realidades. Estas son, en efecto, las emociones que ante cualquier objeto bello se han de experimentar inevitablemente: admiración, agradable sorpresa, deseo, amor y arrobamiento placentero. Tales emociones se pueden experimentar, y de hecho las almas las experimentan ante objetos visibles: hablando en general, todas las almas las experimentan, pero de una manera especial las que están más enamoradas de esos objetos. Es lo mismo que pasa con la belleza corpórea: todos la ven, pero no todos son igualmente sensibles a su excitación, y hay algunos —los designamos con el nombre de «enamorados»— que la perciben de una manera privilegiada.

5. — Tenemos también que estudiar lo que obra el amor en las cosas no sensibles.

¿Qué es lo que experimentáis ante los hábitos que se catalogan como hermosos, o ante los caracteres bellos y las maneras de proceder conformes a la razón, y en general ante los actos y hábitos virtuosos y ante la belleza de las almas? ¿Qué experimentáis al contemplar vuestra misma belleza interior? ¡Cuán

intensa ebriedad y emoción sentís, y qué vehemente ansia de convivir con vosotros mismos despojándoos de vuestros cuerpos!: es lo que sienten los verdaderamente enamorados.

Y ¿cuál es el objeto de estas emociones? No una figura, o un color, o una magnitud; es el alma que no tiene color y que está adornada con el sabio dominio de sí misma y el destello de las otras virtudes, cosas todas que carecen de color. Las experimentáis cuando descubrís en vosotros mismos o contempláis en otro la grandeza de alma, un carácter justo, un inmaculado dominio propio, el valor en un rostro enérgico, la venerabilidad y pudor que se transfigura en un modo de obrar sereno e imperturbable, y sobre todo al encontraros frente al resplandor de la inteligencia plasmada a imagen de Dios.

REFLEXIONES SOBRE EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

Al pretender que la materia prima se individúa, no por sí misma, sino por alguna relación a la cantidad, sea como connotado extrínseco, sea como condición; o establecemos un proceso en infinito, o tendremos que convenir que algo por lo menos puede individuarse por sí mismo sin ninguna relación; en este caso perderán su eficacia los argumentos que pretenden eximir de ese privilegio a todas las demás cosas.

Y así por ejemplo, ¿en virtud de qué ha de ser la cantidad el punto de partida para el principio de individuación de la sustancia?

Por una parte se dice que la cantidad se individúa por sí misma, y por otra parte sin embargo, se sostiene que los accidentes se individúan por el sujeto en que son recibidos. Pero prescindiendo ahora de esta incongruencia y de la dificultad de entender cómo una cosa pueda individuarse de dos maneras, ya que a todas luces una de las dos parece superflua, atendamos sólo a la razón por qué se dice que la cantidad puede individuarse por sí misma. La razón que suele darse es, que la cantidad en virtud de su esencia tiene partes distintas, y a su vez, dos cantidades se distinguen entre sí por la distinta posición y ubicación. Esto último, por cierto, es muy accidental y poco consistente, tratándose del principio *intrínseco* de individuación.

¿Acaso dos cuerpos compenetrados no tienen la misma posición y ubicación? Y sin embargo no por eso confundirán sus entidades, ni perderán su propio principio de individuación.

La otra razón que se da, supone resuelta la cuestión del efecto formal primario de la cantidad. En consecuencia, si admitimos que la cantidad hace que las partes de la sustancia sean distintas entre sí, no tendremos inconveniente en explicar el principio de individuación por algo extrínseco a la cantidad individuada.

Los que por el contrario están por la negativa, se fundan en que los principios del ser son los únicos principios intrínsecos de la distinción, incluidos en la primera y principal propiedad del ser que es la unidad.

No sé qué se podrá replicar a esta razón tan sencilla y tan profunda a la vez, y única también, tanto para resolver el problema de la individuación, como para refutar los argumentos de los adversarios.

Ahora bien, en el supuesto de que tanto la materia prima como la forma sustancial, no recibieran de la cantidad la distinción de las partes, sino que la tuvieran en virtud de sus respectivas entidades, debería ser por todos admitido, que dichas entidades también puedan individuarse por sí mismas, ya que en tal caso la razón, que colocaba a la cantidad en situación de privilegio, vale igualmente para la materia y la forma.

Pero hay más: aún sin suponer nada, del momento que admitimos que la cantidad se individúa por sí misma, pierden toda su eficacia los argumentos con

que se pretendía demostrar, que la quiddidad de los seres corpóreos no es por sí misma singular e individua; pues, o bien serían aplicables igualmente a la cantidad, o sólo probarían que es necesario admitir una distinción de razón entre naturaleza e individuo, cosa que todos conceden.

No tenemos inconveniente en admitir que la cantidad se individúa por sí misma, pero lo que no podemos entender es, la parte que le tocaría en la individuación de la materia; porque se dice, que ésta se individúa, en cuanto precontiene una determinada cantidad o en cuanto es raíz y fundamento de esa cantidad.

Se pregunta si tal precontinencia la tiene en razón de ser materia o en razón de ser *tal* materia.

Si lo primero, no habría sino una sola materia individua; si lo segundo, ya suponemos a la materia individuada, puestos que la distinguimos de cualquier otra y la llamamos *tal materia*; por lo que cabe la pregunta ¿a qué se debe que sea *tal*? a lo que no puede responderse sin círculo vicioso: porque precontiene tal cantidad.

Por otra parte, no se puede entender, en qué consiste tal precontinencia de la cantidad, porque al fin de cuentas todo parece reducirse a una pura denominación extrínseca.

La materia como tal no tiene en sí ninguna determinación; toda determinación proviene necesariamente de alguna forma o acto sustancial o accidental. Ahora bien: ¿de qué forma proviene la sigilación de la materia? Y nótese bien que tal sigilación sólo puede provenir de una forma actualmente informante, de lo contrario, la materia quedaría tan indiferente como antes. Y no se invoque a las disposiciones precedentes que preparan a la materia para recibir la nueva forma, porque tal explicación sólo podría valer en algunos casos en que hay sucesión de formas, pero no para los casos en que no hay corrupción ni generación. Y aun en esos, la explicación no satisface, porque según los que defienden la sigilación de la materia, en el momento de la generación queda ésta despojada de todos sus accidentes, también de los que disponían para la introducción de toda determinación y por consiguiente no está sellada por la cantidad.

Ni vale tampoco el recurso a la causalidad recíproca en distinto género de causas: sea porque en el orden real no tiene aplicación, sea porque no se podrá evitar la causalidad en el mismo género, lo que es absurdo y rechazado por todos. Y pruebo esto último: si la cantidad debe preceder a la forma en el género de causa dispositiva, porque prepara a la materia para recibir a la forma, también la forma precede a la cantidad en el mismo género de causa material (la causa dispositiva se reduce a causa material) puesto que, según los que defienden la sentencia que aquí impugnamos, los accidentes son recibidos en el compuesto y por lo tanto también en la forma como en su sujeto. Luego la forma es sujeto de la cantidad y ésta a su vez, en cuanto dispone, es sujeto de la forma o sea: causas recíprocas en un mismo género.

Supongamos, sin concederlo, que la materia de hecho estuviera sellada por la cantidad en el sentido que pretenden sus defensores, ¿podríamos darnos ya por satisfechos de haber hallado el principio de individualización? Se afirma que esta materia así sellada sería incomunicable, porque su capacidad receptiva

de tal manera estaría ligada a esta entidad, que no pudiera estarlo igualmente a otra alguna, y ni siquiera pudiera entenderse bajo otra cantidad. He dicho que esto se afirma, pero no se prueba, y por lo menos, a mí no me parece evidente.

Yo no veo repugnancia en que la materia A, que podemos suponer sellada por la cantidad X, reciba en cambio, a la cantidad Z, que al fin y al cabo es de la misma especie y sólo numéricamente distinta. La materia A es indiferente para la cantidad en individuo, como lo son todas las causas creadas para la acción en individuo y aún para el efecto. Si se dice, que la materia A dice orden transcendental a la cantidad X, puesto que en virtud de esa relación es individua, se comete petición de principio; porque eso es precisamente lo que se discute: cómo la materia A puede estar de tal manera ligada a la cantidad X, que sea contradictorio estarlo a Z, que al fin y al cabo desempeñaría exactamente el mismo papel.

Se dirá que la individuación es incomunicable. De acuerdo, pero entonces hay que buscar la razón de la individuación por otro lado, porque aquí hemos errado el camino.

Y así como la materia es indiferente para la cantidad, lo será también para la forma. Dirá relación transcendental a la forma, pero no a tal forma en individuo. Y esta indiferencia es recíproca: tampoco la forma estará determinada a ser recibida en esta materia en individuo, aunque se la suponga con la última disposición, pues no se ve la repugnancia intrínseca, de que lo fuera en otra, en iguales condiciones.

Luego la materia, aun sellada por la cantidad, no podrá ser principio de individuación con respecto a la forma.

Y menos podrá serlo aún en el caso del hombre, puesto que la materia no permanece la misma en todo el curso de la vida, sino que se renueva toda al renovarse el organismo.

Concluyamos, pues, que fuera del principio próximo e inmediato de individuación, que es la propia entidad de cada ser, será útil querer buscar un principio remoto y radical.

Aunque la forma, considerada en sí, sea el principio de la especie, no se sigue por eso que la misma en concreto, no pueda ser a la vez principio de su individuación.

La forma es tan comunicable e incomunicable, según diverso respecto, como lo es la materia en su propio orden. La forma, universalmente considerada, es comunicable a muchos individuos; pero también la materia lo es en el mismo sentido, puesto que por naturaleza no es individua; de lo contrario, no habría sino una sola materia, como hay un solo Dios. La forma es comunicable, como acto informante; la materia también lo es, como sujeto recipiente.

La materia es incomunicable, como acto, puesto que no admite otro sujeto; la forma es incomunicable como potencia, puesto que no admite otro acto sustancial.

En conclusión: la divina esencia es inmultiplicable y esencialmente individua, porque, infinitamente perfecta, no puede incluir indiferencia de ninguna especie, y por lo tanto, por sí misma está determinada para la individuación. Las esencias creadas, por el contrario, son indiferentes para la individuación y por con-

siguiente multiplicables. De ahí proviene la distinción de razón entre naturaleza e individuo, fundada en la limitación de las esencias creadas. De ahí se sigue, que ninguna cosa es individua en virtud de su esencia, pero de ningún modo se sigue, que las formas sustanciales no sean individuos en virtud de su realidad concreta, del mismo modo como la cantidad lo es, en virtud de su propia realidad y no en virtud de su esencia que, como todas las creadas, es común a muchos, es decir universal.

Por donde se ve, que para evitar el Nominalismo, no es necesario admitir la materia sellada, como creen algunos.

Nada hay en el ser real, tan intrínseco e incommunicable como la propia entidad, que encuentra en su propiedad la unidad, la única razón que la hace distinta de cualquiera otra, y por eso, ahí únicamente hallaremos la razón última de la individuación, y fuera de ahí en ninguna otra parte.

P. MIGUEL LUACES S. V. D.

Profesor de Filosofía del  
Seminario Regional.

(Catamarca).

### UNA VISITA A LAS UNIVERSIDADES CATOLICAS DEL CANADA

La historia del Canadá ha dado como resultado la formación de una nación, que actualmente está perfectamente unida desde el punto de vista político, pero en su raza y en su lengua aparece claramente compuesta de dos grandes agrupaciones: el Canadá llamado francés y el Canadá predominantemente inglés. La Provincia del « Upper Canada » es la de Ontario, que limita por el sur con los EE. UU. y está dividida del norte por el río Ottawa y St. Laurent. Esta región, en la que está radicada la capital de la nación, Ottawa, es predominantemente de lengua y de raza inglesa, y en el aspecto religioso tan protestante como cualquiera otra de las regiones de EE. UU. El norte del Canadá, llamado « Lower Canada », es predominantemente de origen francés y tanto su campaña como sus ciudades más importantes, tienen un carácter marcadamente católico. Todo el Canadá francés tiene, por lo menos implícitamente y con frecuencia también explícitamente, el problema de la continuación de su propia tradición francesa y católica, que ha adquirido ya el nombre técnico « La Survivance Française » en Canadá.

Montreal, que es la ciudad más populosa del Canadá tiene un aspecto marcadamente católico. Pero sobretodo Quebec es tan profundamente católico que recibe uno la impresión de hallarse dentro de un Estado oficial y profundamente confesional. La tradición católica aparece a través de sus numerosas iglesias, de las instituciones de todo género, sociales, de beneficencia, de enseñanza, de piedad, que dejan sentir todo el peso de varios siglos de intenso catolicismo. Esto explica la diversa modalidad de trabajo, tanto en el orden social como en el orden religioso y educacional, que distingue a las dos regiones superior e inferior del Canadá.

Nosotros nos hemos interesado por las universidades católicas y hemos recorrido las de Montreal, Quebec, Ottawa y Toronto. En la Provincia de Québec la enseñanza es completamente libre. El gobierno de la Provincia no tiene Ministerio de Educación, sino un secretariado en dos grandes secciones, una para los católicos y otra para los protestantes. Toda la enseñanza, tanto primaria como secundaria y universitaria queda librada a la iniciativa privada, y por cierto con excelentes resultados. Con lo dicho se entiende que tanto la universidad de Montreal como la de Laval en Quebec son universidades privadas, pero sus títulos están públicamente reconocidos por el Gobierno.

#### *La Universidad de Montreal*

Montreal es para el Canadá lo que New York para Estados Unidos. Más pequeño, naturalmente, que la ciudad norteamericana de los rascacielos, porque tiene solamente 1.500.000 habitantes. Pero produce la impresión de ciudad de gran movimiento industrial y económico; y aunque no es la capital del Canadá, como sucede con New York, es la ciudad de mayor empuje de la nación. La hemos visitado bien entrada la primavera, pero nos recibió con un intenso frío,

mucho más crudo que los días de pleno invierno de Buenos Aires. La nieve estaba todavía amontonada por las calles y por las plazas, y sobre todo en los vacíos que dejaban entre sí los edificios, podía a veces medirse hasta un metro y medio o más de nieve. En invierno las barreras de nieve no paralizan la vida de la ciudad. El gobierno debe disponer de miles de obreros y de máquinas expresamente dedicadas durante toda la estación invernal a despejar las calles para permitir el tráfico de vehículos y peatones. Este panorama es común a las ciudades del norte que hemos visitado, como Quebec y Ottawa.

A la vida exuberante económica, social y religiosa de Montreal responde su Universidad Católica, llamada *Université de Montreal*. La universidad protestante, también bastante desarrollada, se llama « McGill University ».

La universidad de Montreal mantiene el carácter de la tradición francesa del Estado de Quebec. Es una universidad característicamente francesa y todos los cursos se dan *exclusivamente en francés*. Hasta hace cuatro años estaba ubicada en su antigua sede del centro de la ciudad. Pero actualmente posee un magnífico edificio en la altura de Mount-Royal, monte que domina el centro de la urbe, ya todo urbanizado. En el edificio de líneas modernas y de extraordinaria amplitud y belleza, están alojadas las diversas facultades, en número de veinte; cuenta además con 40 escuelas y colegios afiliados; tiene 1.200 profesores y acuden a sus aulas alrededor de 15.000 alumnos.

Nos interesamos principalmente por la *Facultad de Filosofía* y sus institutos anexas que son el de *Estudios Medievales* con su doble sección filosófica y teológica; el de *Psicología* y el de *Estudios Familiares*.

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Montreal se fundó en 1921. Fué organizada en 1932 de acuerdo con las exigencias de la Constitución Apostólica « Deus scientiarum Dominus » y desde 1936 posee la capacidad de otorgar grados universitarios eclesiásticos.

En su actual organización, los directores de la Facultad de Filosofía distinguen cuatro organismos diferentes, estrictamente especializados, y con una orientación que responde a cuatro aspectos de la enseñanza filosófica: el especulativo, el histórico, el científico y el práctico.

El aspecto especulativo lo llena la Facultad de Filosofía propiamente dicha, donde se enseña la filosofía teórica dividida en tres cursos, y se conceden los títulos de bachiller, de licenciado y de doctor en filosofía.

No creemos necesario detenernos en la descripción de esta Facultad, puesto que viene a llenar las condiciones generales de una Facultad organizada de acuerdo con la Constitución Apostólica antes citada.

Creemos en cambio de utilidad algunas referencias sobre el *Instituto de Estudios Medievales*, anexo a la Facultad de Filosofía.

Dicho instituto es el fundado por la Provincia Dominicana Canadiense en su Estudio General de Ottawa. Como tal lo conocíamos nosotros y es aún generalmente denominado en el exterior con el nombre de Instituto de Estudios Medievales de Ottawa. Pero el 10 de abril de 1942 el Instituto, a pedido del canciller de la Universidad de Montreal, fué trasladado a dicha universidad y ciudad.

Desde entonces su nombre oficial es *Instituto de Estudios Medievales Alberto Magno*. Se rige por los estatutos generales de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Montreal, pero mantiene todos los elementos de la dirección inmediata, que ejercían y ejercen los Padres Dominicos, en cuyas manos está también la dirección de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad.

Es conocida la labor de este Instituto en el extranjero, principalmente a través de sus publicaciones sobre la edad media. En los últimos años ha dado a luz la edición en cinco volúmenes de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, reproduciendo, con espíritu crítico, la que mandó publicar San Pío V.

El Instituto tiene un doble fin. La enseñanza general completa sobre la historia de las ideas y de las instituciones en la edad media del occidente, de acuerdo con los métodos positivos modernos. Esta enseñanza se da por medio de cursos públicos y de acuerdo con un programa que se desarrolla durante el primer año. Otra finalidad del Instituto es la de una enseñanza técnica para los que desean especializarse en las diversas disciplinas de la edad media. Se aplica en este caso la fórmula de *Hautcs-Etudes* de las universidades francesas, que corresponden a los cursos de especialización «post-graduate» de las universidades americanas. Esta parte de la enseñanza especializada, y orientada hacia la investigación y publicación, se cumple en los programas cíclicos del segundo y tercer año.

Después de los estudios del primer año y previo un trabajo de unas cien páginas, el alumno recibe el título de la «*Maitrise es Arts*». En condiciones parecidas recibe el diploma «*es Sciences Medievales*» después de cumplido el segundo año. Los grados de bachiller, licenciado y doctor en ciencias medievales son también otorgados a los que aprueban el primero, segundo y tercer año respectivamente y cumplen las condiciones principalmente la presentación de una tesis (que para el doctorado debe ser de unas 200 páginas) sobre un tema de historia doctrinal o literaria de la edad media; defenderla ante un jurado de 5 miembros, y publicarla en la colección de las publicaciones del Instituto de Estudios Medievales.

El primer año es común a todos los estudiantes. Pero los dos años siguientes tienen secciones aparte para la filosofía y la teología. El actual director de la Facultad de Filosofía es el muy R. P. Ceslas M. Forest, O. P. y el director actual del Instituto de Estudios Medievales es el muy R. P. Luis M. Regis, O. P.

El antiguo Instituto de Estudios Medievales de Ottawa, que actualmente está en la Universidad de Montreal, es una institución que ha trabajado seriamente en la enseñanza y en la difusión de los estudios filosóficos medievales. La sobrevivencia y la vida fecunda del instituto demuestra el interés que por esos problemas existe entre el público culto canadiense.

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Montreal tiene también el Instituto de Psicología, como una *sección científica y experimental*. Con el fin de poner en la base de las investigaciones experimentales una sólida armadura doctrinal y de formar especializados, capaces de realizar la crítica de las teorías y de los hechos, y de organizarlos en una síntesis poderosa, en continuidad con el saber filosófico que imparte la facultad de filosofía en sus cursos teóricos, se fundó en 1942 el llamado *Instituto de Psicología*. Este da una enseñanza superior,

que permite a los estudiantes adquirir un conocimiento profundo de los diversos dominios de la psicología y de sus aplicaciones, iniciándose a la vez en la investigación y en la técnica de este campo moderno de las ciencias experimentales. En tres años se desarrolla el curso completo.

Finalmente como una *sección de orden práctico*, tiene también la Facultad de Filosofía de la Universidad de Montreal, el *Instituto de Estudios Familiares*. Los problemas sociales se han desarrollado intensamente en Canadá, y entre ellos ocupa uno de los primeros puestos el problema de la familia. Viene así la filosofía a aplicarse a uno de los temas modernos de mayor trascendencia.

El fin de este Instituto de Estudios Familiares es formar especialistas, dando a los alumnos una preparación superior, orientada hacia las necesidades espirituales, psicológicas y sociales de la familia; y formar también técnicos de la investigación sobre estos problemas que permitan proseguir indagaciones científicas en su especialización.

Este instituto interesa por igual a los futuros directores de las obras de acción social y católica; a los maestros y maestras de escuelas profesionales, especialmente de las jóvenes; a las mismas jóvenes que ya tienen su bachillerato y que desean perfeccionar su cultura femenina instruyéndose en los problemas familiares de acuerdo con la enseñanza católica; a los estudiantes de filosofía, psicología y ciencias sociales, que desean especializarse en los problemas familiares.

Tanto el Instituto de Psicología como el de estudios medievales, tienen también sus secciones de publicaciones, de interés principalmente científico y de investigación.

La Universidad de Montreal, que impresiona por la grandiosidad de su nuevo edificio, es una institución que posee la vitalidad correspondiente al movimiento social, cultural y religioso de Montreal, manteniendo alto el prestigio de la ciencia católica en Canadá y contribuyendo a la investigación de los problemas científicos de acuerdo con el espíritu del catolicismo.

#### *Universidad Laval de Quebec*

La *Universidad Laval* de Quebec es una de las más antiguas universidades de América. Su nombre recuerda al primer obispo de Quebec. Viene a ser un centro de cultura y civilización francesa y católica en el continente de la América del Norte, y está situada en el corazón mismo de la ciudad histórica de Quebec, donde la lengua del 90% de la población es el francés.

Puede decirse, como nos explicaba el actual rector de la Universidad, Mgr. Ferdinand Vandry, que ésta ha nacido del antiguo Seminario de Quebec. Está pues dirigido inmediatamente por las autoridades eclesiásticas y el Visitador Real y Canciller Apostólico es el arzobispo de Quebec.

Una universidad de tradición, pues lleva casi un siglo de existencia y en una ciudad tan tradicional como Quebec, ha llegado a alcanzar un desarrollo considerable, gracias principalmente al espíritu que la anima. La oficina de turismo y de publicidad de la Provincia de Quebec invita a los estudiantes del Canadá y de los EE.UU. así como de otros países con las siguientes expresiones que revelan el espíritu que anima a la tradicional Universidad de Quebec: « Encuentra-

reís en Quebec una atmósfera de hospitalidad y de cultura intelectual de origen netamente francés, una fidelidad profunda al pasado, una plena conciencia de las responsabilidades que nos incumben, ya que queremos nosotros contribuir, por el respeto a los grandes deberes del hombre y por el uso de las más nobles facultades humanas, a construir un porvenir fundado sobre el orden, la paz y el progreso ».

La naturaleza y la historia se dan la mano en Quebec para imprimir el sello de tradición, de grandeza y de fe religiosa. La ciudad antigua, edificada sobre una montaña que verticalmente cae sobre el Río San Lorenzo, viene a ser como una antigua ciudadela, rodeada de su muralla con sus puertas tradicionales y con sus 54 cañones que defienden ahora simbólicamente la puerta de entrada al Canadá, en la Bahía y el Río San Lorenzo. En realidad este histórico río, fué como es sabido, la puerta de entrada de la cultura y de la civilización a las regiones del norte canadiense.

Actualmente cuenta la Universidad Laval de Quebec con 13 instituciones desarrolladas en su mayoría en forma de Facultades. Por de pronto tiene sus facultades eclesiásticas de Teología, Derecho Canónico y Filosofía. En ellas otorga el bachillerato, la licenciatura y el doctorado. Pero además cuenta con sus Facultades de Derecho, Medicina muy desarrollada, de Artes, Letras, Ciencias, Agricultura, Ciencias Sociales y Forestales. Organiza también cursos de verano y otros accesorios como de francés, español, portugués, canto gregoriano, etc. etc.

Nos hemos interesado, ante la imposibilidad de seguir de cerca la organización de las diversas facultades, principalmente por la Facultad de Filosofía. Esta, fundada originariamente en 1884 con unas clases destinadas a otorgar la licenciatura en filosofía, llegó a ser en 1926 una Escuela Superior de Filosofía, adjunta a la Facultad de Artes. Pero en 1932 se organizó de acuerdo con la Constitución Apostólica «Deus Scientiarum Dominus» y en 1935 vino a ser Facultad de Filosofía, independiente de la Facultad de Artes. En 1938 la Escuela de Ciencias Sociales afiliada a la Facultad de Filosofía se organizaba de una manera más completa transformándose en Escuela de Ciencias Sociales, Políticas y Económicas.

La Facultad de Filosofía desarrolla su programa nutrido, y especialmente en la sección de tesis para licenciatura y el doctorado, puede apreciarse a la vez el interés por la parte especulativa e histórica de la filosofía escolástica y por los problemas de la filosofía moderna.

Pero tal vez el exponente mayor de la vitalidad científica de la Facultad de Filosofía es su revista semestral: *Laval Theologique et Philosophique*. Los entendidos conocen perfectamente la seriedad y profundidad de los artículos aparecidos en esta publicación.

La universidad tiene además la revista general que tiene como título «Le Canada Français: LA REVUE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL». Revista de interés general, fundada en 1918, que publica artículos de teología, filosofía, historia, lingüística y crítica literaria-crónica de política internacional-crónica de la Universidad y bibliografía. Es una revista mensual de unas 80 páginas.

Dejamos la Universidad de Laval con la impresión de que su medio católico francés y tradicional, desarrolla una labor fecunda y eficiente. Tal vez le falta

algo del empuje de las modernas universidades, pero lo compensa la solidez de su organización y el prestigio de la seriedad de sus estudios.

El tren nos lleva nuevamente hacia Montreal cruzando el largo puente Sherbrooke y recorriendo en dirección contraria el curso del histórico río St. Laurent. Vamos ahora hacia la capital del Canadá, Ottawa. Ottawa está situada en la margen derecha del río del mismo nombre, el cual desemboca en el St. Laurent y constituye, junto con éste, el límite entre la Provincia de Quebec y la Provincia de Ontario.

### *Universidad de Ottawa*

La capital del Canadá, Ottawa, está dentro de la Provincia de Ontario. Es un caso parecido al de New York, que aunque es la ciudad más importante del Estado de su nombre no es la capital del mismo estado. La capital de Ontario es Toronto, sobre el lago Ontario. Ottawa es tal vez una de las grandes ciudades más modernas, pues apenas tiene un siglo de existencia. Sus líneas de construcción preferentemente modernas, sus avenidas como la de Lord Elgin, sus edificios oficiales entre los cuales sobresalen el Parliament Building, sus parques, etc. tienen el sello de una ciudad de nuestros días, a pesar del corte clásico con que han querido construirse la mayoría de los edificios oficiales.

La luz y la simpatía, predominan sobre el interés comercial e industrial, que más palpablemente se perciben ya sea en Montreal del lado del Canadá Francés, ya sea en Toronto en la misma Provincia de Ontario.

El sistema educacional de las leyes en la Provincia de Ontario es diferente del de la Provincia de Quebec.

Pueden existir universidades privadas con capacidad de dar títulos como lo es la Universidad Católica de Ottawa, pero éstas no reciben subsidio alguno permanente de parte del gobierno. Ultimamente la Universidad de Ottawa ha recibido un subsidio eventual para la Facultad de Medicina, que asciende a U. S. \$ 250.000.—

Los orígenes de la universidad se remontan a los de la misma capital canadiense. El primer obispo de Ottawa, Mgr. Guigues, de los Padres Oblatos de María Inmaculada, fundó en 1848 el Colegio de San José, que al desarrollarse progresivamente hubo de construirse con amplios edificios en el lugar que actualmente ocupa la Universidad. En 1866 el gobierno nacional de Canadá decidió, en vista del desarrollo adquirido por la institución docente que dirigían los Padres O. de M. I., concederle la facultad de otorgar grados académicos universitarios, con la intención de tener un instituto de enseñanza superior que mantuviera la cultura bilingüe de Canadá. Quedó de esta manera constituida la actual universidad de Ottawa, bajo la dirección de sus fundadores. En 1869 el Sumo Pontífice León XIII otorgó a la Universidad el derecho de conceder los grados eclesiásticos, quedando así constituida también la Universidad Eclesiástica junto a la Universidad Civil.

El carácter de la Universidad de Ottawa es ante todo de una institución marcadamente religiosa. « La instrucción religiosa es la base de toda su enseñanza y el espíritu religioso informa claramente la universidad ».

Otra característica es su fin esencial de unir la formación moral de una cultura intelectual sobre la base de la enseñanza tradicional pero perfectamente adaptada a las exigencias modernas. Con este objeto sus programas están organizados de acuerdo con los de la enseñanza oficial, y ponen al joven que los sigue en situación de poderse desenvolver en el medio social en que debe vivir. Situada la Universidad en la capital del país y debiendo reclutar sus alumnos de entre las dos grandes razas que lo habitan, de lengua francesa e inglesa, la universidad se ha impuesto como obligación mantener su *cultura bilingue*, y para ello todas las clases se dictan *en ambas lenguas*, inglés y francés, a pesar del gran dispendio de tiempo y de profesores que ello supone.

Actualmente tiene los siguientes cursos y facultades: Curso de matriculación bilingue y clásica, como preparatorio para algunas de las facultades universitarias; curso de artes en cuatro años, bilingue para obtener los grados de bachiller en ciencias; curso de comercio, para obtener el grado de bachiller en ciencias comerciales; curso superior de artes para la licenciatura y el doctorado en artes; curso premedical de dos años, que abrevia en un año los estudios de medicina de las otras universidades; escuela normal que otorga el título de maestro en las escuelas bilingues de la Provincia de Ontario; escuela de enfermeras; escuela de música y declamación; facultad de filosofía en cuatro años para obtener el doctorado; facultad de derecho canónico en un curso de tres años para el doctorado correspondiente; facultad de teología en cinco años; escuela de biblioteconomía.

Además, organiza la universidad cursos nocturnos y cursos de verano.

He estado conversando especialmente con el Decano de la Facultad de Filosofía, R. P. Romeo Trudel, O.M.I., quién me ha dado impresiones optimistas sobre la marcha de su institución. Los alumnos del presente curso 1946-1947 son en total 144. Está organizada la Facultad de acuerdo con la Constitución Apostólica «*Deus Scientiarum Dominus*». Anexo a la facultad se ha organizado un Instituto de Filosofía que agrupa algunos jóvenes laicos inteligentes y laboriosos que desean trabajar en la Investigación científica. En 1936 el Seminario Universitario abrió también sus puertas para los numerosos eclesiásticos que deseaban seguir sus cursos en la Facultad de Filosofía, encontrando allí un ambiente particularmente favorable para el trabajo intelectual. El Seminario Universitario, lo mismo que la Universidad de Ottawa, está confiado a los Misioneros Oblatos de M. I.

No creemos necesario detenernos en la organización de la facultad de filosofía, que responde también a las líneas generales de la Constitución Apostólica de 1931 con las variantes accidentales que imponen las circunstancias de lugar y del medio ambiente de la universidad. En general, puede decirse que la Facultad de Filosofía, como las otras facultades y escuelas de la Universidad de Ottawa, lleva una vida floreciente y está realizando una labor eficaz para el prestigio de la cultura y de la Iglesia. Publica la *Revue de l'Université d'Ottawa*, revista trimestral de temas generales universitarios. Además edita una serie de publicaciones de los profesores y graduados de la Universidad, que forman ya una colección de 16 volúmenes.

Puede decirse que los fundadores de la ciudad de Ottawa son los Padres

Oblatos de María Inmaculada. Ellos han seguido la vida de la ciudad desde su misma cuna. Y al dotar a la capital canadiense de una institución cultural como la Universidad que el gobierno mismo de la nación quiso que se llamara la Universidad de Ottawa, han contribuido a la unión de los canadienses en un instituto de cultura bilingüe, que realiza, en pequeño, la unión espiritual que existe entre las dos razas que la historia unió en las regiones más boreales del continente americano.

### *El Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto*

Paralelamente al Instituto de Estudios Medievales de San Alberto Magno, dirigido por los Padres Dominicos, actualmente en la Universidad de Montreal, el Canadá católico tiene otro célebre Instituto de Estudios Medievales en la ciudad de Toronto, capital de la Provincia de Ontario (Canadá Superior). Es notable esta proliferación de estudios medievales en el Canadá, manifestada en dos instituciones que mantienen su vitalidad sobre el mismo campo de trabajo.

Como es sabido, el Instituto de Estudios Medievales de Toronto ha sido fundado por el célebre filósofo católico francés Etienne Gilson, quien anualmente hace un viaje a Toronto en los meses de invierno para dictar algún curso de problemas de historia medieval. Es también Gilson el que ha impreso al instituto su propia mentalidad filosófica y su concepción de la historia de la filosofía en la época medieval.

Pero la Dirección inmediata y efectiva del Instituto y de sus clases está en manos de los Padres de la Congregación de San Basilio, a la sombra de cuyo colegio de St. Michael, adscrito a la Universidad de Toronto, trabaja el Instituto de Estudios Medievales.

Este no constituye una Facultad universitaria independiente, ni es posible en la ciudad de Toronto erigir universidades diversas de la llamada Universidad de Toronto, dependiente de la municipalidad de dicha capital. Pero las autoridades han concedido la facultad de erigir «colleges» tanto a los protestantes como a los católicos: los primeros dirigen el Trinity College y los segundos el St Michael's College y el Instituto de Estudios Medievales.

La Universidad de Toronto ocupa, puede decirse, el centro de la ciudad misma. En el Queen's Park, rodeados de parques y de amplias avenidas el edificio central de la universidad y los diversos colleges que, aunque tienen ya su propia historia, han tenido que irse adhiriendo a la universidad oficial de Toronto, forman un conjunto de construcciones de estilo predominantemente gótico, que parecen encabezadas por el mismo Parliament Building. Frente a este se extiende la University Avenue, arteria central de la ciudad.

El Colegio de San Miguel de los Padres de San Basilio y el Instituto de E. M. de Toronto caen también sobre la Queen's Avenue en la zona universitaria.

Los locales destinados al Instituto de E. M. no son muy amplios y producen más bien la impresión de intensidad que de extensión: oficinas, biblioteca, clases, en un ambiente de silencio y de recogimiento, que invita al estudio, son

locales reducidos. Pero lo principal es la parte formal del Instituto, su espíritu de estudio y de investigación que lo ha dado a conocer en el extranjero.

No se trata de una facultad sino de una «Graduate School», es decir una escuela de estudios superiores, para aquellos que ya poseen algún grado universitario. Los alumnos deben poseer por lo menos el bachillerato equivalente al que concede el St. Michael's College en sus cursos de filosofía y humanidades. Además los que deseen ingresar en la sección de teología deben haber aprobado previamente esta disciplina.

Las secciones del Instituto son: *Teología, Filosofía, Historia Medieval, Historia del Derecho Canónico, Historia de la Liturgia Cristiana, Literatura Latina y Literatura Vernácula*. Desde 1939 la Santa Sede ha concedido al Instituto derechos para otorgar grados de Licenciatura y Doctorado en cada una de estas secciones.

A su vez la Universidad de Toronto reconoce a los alumnos que se han especializado en filosofía, historia medieval, literatura latina o literatura vernácula los grados de *Master of Arts* y *Doctor of Philosophy*.

Los alumnos del instituto, tanto si son candidatos para los grados como si no lo son, deben demostrar satisfactoriamente su aprovechamiento en los cursos en que se han inscrito: asimismo dar los exámenes escritos u orales sobre su materia o su trabajo durante el año. Después de los tres primeros años pueden ya presentarse para la licenciatura, cumpliendo los siguientes requisitos:

1. — Presentar una disertación competente sobre un problema señalado dentro del campo de estudio del alumno.
2. — Dar un examen oral que muestre su conocimiento acerca de las disciplinas estudiadas en los tres primeros años, y de su trabajo personal.
3. — Un examen escrito sobre el trabajo de su campo de investigación.

Después del cuarto y del quinto año puede optar al doctorado, presentando su tesis doctoral y defendiéndola en sesión solemne. No creemos necesario reseñar detenidamente las materias de cada una de las secciones del instituto de estudios medievales. Pero como muestra vamos a dar una idea del contenido de los cursos correspondientes a la sección de filosofía.

Los cursos de instrucción de esta sección han sido delineados de manera que en los tres primeros años se da: 1. — Un curso completo de clases sobre el pensamiento medieval y de sus raíces en la filosofía griega; 2. — Una introducción al cuerpo completo de los escritos de Santo Tomás y al método de estudiar su pensamiento, así como un entrenamiento práctico en la investigación crítica de los diversos problemas de la filosofía de Santo Tomás; 3. — Instrucción en los métodos de estudio de la historia de la filosofía y en la investigación práctica de problemas selectos de la historia del pensamiento medieval y de los escritos de los pensadores medievales; 4. — Clases especiales sobre temas de peculiar importancia sobre historia de la filosofía o sobre la aplicación del pensamiento medieval a los problemas contemporáneos. Durante el cuarto y el quinto año el trabajo de esta sección está dedicado exclusivamente a la investigación sobre la filosofía de Santo Tomás y sobre la historia del pensamiento medieval.

El prestigio del Pontificio Instituto de Estudios Medievales de Toronto ha sido mantenido en el exterior principalmente por la colección *Medieval Studies* publicada anualmente bajo la inspiración de Etienne Gilson. Sus artículos, que no faltan en casi ninguno de los volúmenes aparecidos, y los de otros colaboradores, demuestran una dedicación seria y profunda al estudio del pensamiento y de la vida de la edad media. Esta colección es a la vez un fruto maduro que muestra al exterior la actividad del instituto e irradia su influencia a los centros filosóficos y de cultura medieval de todo el mundo, y una corona que aumenta ante los estudiosos el prestigio y el aprecio del Pontificio Instituto de E. M. de Toronto.

La impresión general que hemos recibido, después de visitar los cuatro centros universitarios católicos del Canadá, es la de que todos ellos están cumpliendo afanosamente una misión a la vez de divulgación y de profundización de la cultura católica en su propio país. Las posibilidades que les otorga su situación legal son ampliamente explotadas por los católicos canadienses, que pueden estar orgullosos de sus instituciones universitarias. Si las universidades cumplen satisfactoriamente su misión, los dos institutos de estudios medievales, dirigidos por los católicos, demuestran cuán seriamente los universitarios o graduados del Canadá ansían progresar en su cultura y seguir juntamente con las instituciones europeas a la cabeza de las investigaciones filosóficas e históricas medievales. Ha sido para nosotros muy interesante ver de cerca el desarrollo de estas dos instituciones, que lejos de llevar una vida precaria, mantienen, dentro de los límites esenciales para una institución tan especializada, una intensa actividad y un interés creciente por parte del alumnado. Es un ejemplo que admirar y que imitar.

ISMAEL QUILES, S. I.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

PLINIO SALGADO, *Vida de Jesús*. Editorial Poblet. 1945. 712 págs. en 8vo.

La cristobiografía moderna es bastante prolifera. En efecto, muchas biografías, para ceñirnos al campo católico tan sólo, se han escrito sobre ese hombre que es el Eje de la humanidad.

Pero Cristo como hombre y como Dios es polifacético. No se puede diseccionar el contenido inexhaustivo de su humanidad, y mucho menos de su divinidad porque Cristo es eterno y transeterno: «Christus in aeternum et ultra».

En la cristología de nuestro tiempo, emergen las obras de Fillion, Leoncio Grandmaison, Lebreton, Giovanni Papini, Ferdinand Prat.

Mas la presente vida de Jesús, escrita con tan acendrado humanismo cristiano por Salgado, no es cual el «Jesús Christ» de Grandmaison. Grandmaison dedicó toda su existencia a estudios cristológicos, y criticó con pasmosa erudición y científicidad admirables toda la evolución de Cristo en la historia. Nos trazó en sus magistrales capítulos de la persona de Cristo, el Jesús del Evangelio. Tal vez, su mayor mérito radique en el escrupuloso cotejo, confrontación de textos, y refutación de interpolaciones y espúreas interpretaciones de todos los tiempos. La obra de un político como Salgado no ha pretendido ese fin.

Lebreton ha patentizado, aunque un tanto enjuntamente, en su obra de Jesús, su profundidad teológica y escriturística.

Papini, con la exaltación del converso, casi diría con el delirio, ha hecho pasar ante nuestras mentes en su «Historia de Cristo» y «Los testigos de la Pasión» un Jesús «revolucionador».

En cambio la obra impresionante de Salgado, sin soslayar íntegramente los objetivos anteriores, aspira a otro blanco. No hace alarde erudito o exegético: «Son narraciones que espejan un sentimiento que vive en mí y lo explica todo en mí», son sus palabras.

Para mí es la obra de Salgado una transparencia de lo que él ha meditado, leído y vivido de Jesús. Es una biografía que nos sorprende gratamente, pues sólo nos cita el Evangelio. Empero, cada «relato evangélico» es reconstruido en el plano histórico en que se verificó, con una naturalidad, con una brillantez, con una pureza estilística y humana avasallantes.

No es la especulación de un hombre que se introduce en la vida del Hijo de Dios, es todo el hombre, con sus vivencias cristianas y su imaginación ardiente, no desorbitada.

No se vaya a considerar la elucubración del humanista y pensador Salgado como una novela de la vida de Jesús; o algo así; como las «Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo», del P. Heredia. No. Es un esfuerzo personal de hacer la «composición de lugar» de las villas y castillos por donde Cristo N. S. predicaba, que diría S. Ignacio. Es una «aplicación de sentidos», íntegra y armoniosamente devota de los pasajes históricos de la vida de Cristo. Quien haya leído las famosas aplicaciones de sentidos del gran asceta alemán Mauricio Meschler, en su libro sobre las «Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio», tendrá idea transparente del esfuerzo de nuestro autor por imbuirse de la psicología de Cristo y del medio ambiental en que aquél vivió.

Esas recordaciones —póngase fuerza en la palabra RECORDAR— en la cristobiografía que nos ocupa están salpicadas del natural personalismo del artista y poeta; pero esto es ineludible, ya que en tanto conocemos al TU en cuanto que lo referimos al propio YO.

Ahora bien, pasemos ya al contenido de la obra: está dividida en cinco partes. De la infancia de Jesús se ocupa la primera, las tres siguientes del trienio de la vida pública y la postrera, de los sucesos pasionarios y pascuales.

El Cardenal Ceregeira, Patriarca de Lisboa, expresa: «Hablando de la vida de Jesús de Plinio Salgado, he querido confesar que es la más bella de cuantas he leído, y que de hecho, ha sido escrita con la inteligencia, con el alma y con el corazón». En verdad nosotros hacemos nuestra íntegramente esta opinión. Porque la diafanidad ideológica, la exactitud histórica, la agilidad de pênola y el elevamiento sublime del estro del autor se engarzan magistralmente en este libro.

Vaya una muestra del asimilamiento y recordación del ambiente: «Es la hora de la meditación y de la oración. Es la hora en que percibimos germinar en nuestro sentimiento la misteriosa flora de extraños perfumes y de tonalidades imprevistas. Todo lo que se llama nostalgia, tristeza, bondad, humildad, afectos puros, presentimientos vagos, exquisitas consolaciones y hasta incomprensibles alegrías; todo lo que es indefinible en sus efectos emotivos, todas las armonías musicales y el mirar de las estrellas; todo lo que no es bien de este mundo conocido y que parece hablarnos de paisajes ignorados y de ignorados países, todo esto crece dentro de nuestro cuerpo cansado del trabajo y de nuestro corazón herido de las espinas que tocamos durante el día, como insensatas mariposas que caen, castigadas por la misma lámpara que las sedujo».

«Y ahora (el plazo ya transcurrió...) es también el atardecer, en el encuentro del día limitador con la noche deslimitadora, cuando María se arrodilla en el cuarto pobre, delante del rectángulo de la ventana por donde se ve el cielo estrellado».

«La estrella de la tarde no es más pura que ella; los lirios perfumados no son más cándidos; y las sombras de la noche no son más misteriosas...».

«Es el instante de la revelación de un destino. Hay en el humilde apuesto una invisible presencia. Imponderables armonías sin sonidos. Extrañas claridades intangibles. En el éxtasis supremo, los labios de María murmuran: Señor... Y un Ángel aparece... (1.ª parte. C. III).

Es cualidad sustantiva en el biógrafo encuadrar al protagonista en su época. Véase cómo temporaliza el autor en el C. VII a su personaje. Léase asimismo el C. XI, donde se instituye un cuasi paralelo entre Edipo y Cristo: «Edipo descifró a la Esfinge-Naturaleza y dejó al Hombre en las tinieblas. Jesús descifrará a la Esfinge-Hombre e iluminará todo el Universo». Los capítulos «El abismo y la estrella» de la tercera parte, y el «Nocturno elegíaco» de la quinta, brillan por su belleza descriptiva.

La dialogación evoluciona en todo el libro, amena, esplendente de forma, relampagueante; pero conviértese dramática, oriental y cautivante sobre todo en lo que se llamaría «escenas o cuadros evangélicos». Cfr. capítulos LII y LXVII.

En el momento álgido del mártir del Gólgota, Salgado, a pesar de su acabada perfección literaria, parece impotente para describirnos la escena. Con sencillez de niño y sentimiento viril, confecciona un poema claudeliano, que reproducimos íntegro:

Un martillo martillando...

El rumor de las voces encubre los gemidos.

Un martillo martillando...

El clamor de los sollozos apaña los gemidos.

Un martillo martillando...

Las risotadas, los pasos, el parloteo largo y rumorante de los árboles humanos, disfrazan, ahogan los gemidos.

Un ritmo de azada cavando.  
 Un ruido de cuerdas arrastrando.  
 Gritos, imprecaciones, un baque sordo.  
 Cantan palas empujando tierra.  
 Retumban mazas, batiendo, como bombos.  
 Ruedan piedras dando tumbos, sordos y fúnebres.  
 Resonó un clarín... C. LXXIV.

Hoy que se nos presentan pseudocristos, a lo Renán y Strauss, nos alegramos que también con estilo impecablemente literario y hondamente cristiano se nos objetivice al Cristo auténtico; como lo han hecho Claudel y tantos otros más. A éstos, aunque con un propósito más biográfico, viene a adscribirse Salgado. Claro está que pudiera haber peligro de incidir con este método (llámesele religioso-experimental si se quiere) en cierto subjetivismo. El mismo Salgado parece percatarse de esto cuando nos afirma de su obra que es: «Una distribución de luces y de sombras, la inevitable marca personal». Más no dudamos que, como lo ha realizado Salgado, se puede obviar dicha dificultad. Es necesario este método para contraponer el Cristo de los Evangelios a Cristos unamunescos (véase CIENCIA TOMISTA. Salamanca. 1943. Tomo 64. El artículo ¿Es ortodoxo el «Cristo» de Unamuno?) o hegelianos. Aunque se siga el Evangelio se lo puede interpretar en dos sentidos muy diferentes: Cristo, indeterminado, producto subjetivo de la evolución y perfeccionamiento del hombre y Cristo, personal e histórico según nos lo presenta la Iglesia Católica.

Cuanto a la versión castellana baste decir que está hecha con bastante corrección; si bien aparecen «rari nantes» algunas construcciones específicas de la lengua lusitana.

T. O. D.

SIR ARTHUR S. EDDINGTON, *La Filosofía de la Ciencia Física*. 306 págs. en 8vo. Editorial Sudamericana». Buenos Aires. 1944.

Las nuevas orientaciones de la Física, en este siglo, han determinado investigaciones y descubrimientos de importancia excepcional que llegarán a justificar la denominación de edad atómica que pretenden nuestros tiempos. Pero estos mismos descubrimientos representan una revolución en el campo científico-filosófico de la Física; han minado por la base los principios y postulados básicos sobre que descansaba la física clásica mecánica. El científico que no se contenta con realizaciones prácticas sino que busca la explicación racional y última de los fenómenos, se encuentra más desorientado que nunca. Es decir, la física moderna busca su filosofía. «Toda la física es una metafísica», afirma Einstein, es decir, desemboca inevitablemente en ella.

A. S. Eddington, conocido física teórica y astrónomo inglés, ha comprendido como tantos otros esta necesidad que tiene la física de la filosofía. La afirma no solamente para una comprensión racional de los problemas sino como condición de un mayor adelantamiento en las adquisiciones científicas.

En la obra que examinamos expone su Epistemología de la Física moderna. Epistemología es la rama de la Filosofía que estudia la naturaleza del conocimiento físico. Conocimiento físico es el adquirido por los métodos de la ciencia física y puede ser comprobado por experimentación. Objeto de este conocimiento es el universo físico, en parte subjetivo, en parte objetivo, no identificable con el universo objetivo de nuestro sentido común. Como carácter del conocimiento epistemológico, señala el autor, el subjetivismo selectivo. El universo físico captado a través de nuestras facultades es para nosotros lo que la fauna marina captada en su red es para el pescador. Y como los caracteres de aquella fauna dependen de las condiciones de la red, lo que puede abarcar, la amplitud de sus mallas, etc., el conocimiento de la red o sea de nuestros dis-

positivos cognoscitivos nos servirá para conocer los caracteres del mundo físico. Esta será la contribución de la Epistemología a la Ciencia Física.

Como ejemplos de los resultados de este método nuevo, señala el autor el desarrollo de la teoría de la relatividad y la transformación de la teoría de los cuantos del empirismo más craso a una concepción teórica (p. 35). Los alcances posibles de la Epistemología dentro de estos campos son desarrollados en los capítulos III a VI. Pasa luego el autor a examinar (cap. VII-X) el molde conceptual de nuestro modo de pensar, molde a que debe adaptarse el conocimiento empírico. Aquí se hallarán las leyes necesarias de la naturaleza. Sujetivismo selectivo.

Conclusión es que la física no se ocupa del descubrimiento de la verdad absoluta acerca del mundo exterior y que sus leyes no pertenecen al mundo objetivo. Es interesante notar que admitiendo elementos objetivos en nuestro conocimiento físico, no los identifica con realidades que llamaríamos físicas sino con la vida, la conciencia, el espíritu.

En los últimos dos capítulos el autor ensancha su visión y buscando «una filosofía general que pueda ser aceptada por un hombre de ciencia sin necesidad de desprenderse de sus creencias científicas», pretende asentar sus bases a partir de lo ya logrado en su Epistemología. Esta filosofía resulta ser, como ya lo dejaban entrever sus antecedentes, de tipo idealista Kantiano y neopositivista. Para escapar del criticismo escéptico, además del conocimiento físico (entendido como lo dejamos dicho) y del directo de los hechos de conciencia, admite el conocimiento por afinidad por el que alcanzamos los hechos de conciencia de otros.

El trabajo del ilustre físico inglés resulta del más alto interés como un ensayo de la física moderna por orientarse y colocarse sobre un fundamento racional y filosófico. Basta la personalidad del autor, universalmente conocida en los círculos científicos, para recomendar la obra. Su concepción de la Epistemología como auxiliar de las Ciencias Físicas y los capítulos que consagra a desarrollar esta idea son especialmente notables. Se podrá discutir la solución del autor, empezando por el concepto de conocimiento físico que parece inadecuado, más que nunca hoy día en que la física tiende a librarse de la rigidez del aspecto puramente cuantitativo. De aquí la prescindencia del mundo objetivo; su subjetivismo es más bien un postulado, siendo la crítica de la filosofía realista, hecha en el último capítulo, singularmente deficiente. Con todo representa al menos un poderoso y original ensayo de solución que han de tener en cuenta todos los que se interesan por el problema máximo de la intelectualidad moderna: la síntesis entre la filosofía y las ciencias.

El contenido del libro, bien presentado y traducido con acierto, es en realidad una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Cambridge en 1938.

J. A. L.

FRANCISCO CHARMOT, S. I., *El Humanismo y lo Humano*. Psicología individual y social. Traducción de Expedito I. Granero. Editorial Difusión. Buenos Aires, 1945. 530 págs.

«A mi humilde parecer, no ha salido un solo libro pedagógico en Francia en lo que va del siglo, que pueda compararse con esta obra del P. Charmot en importancia, fecundidad y profundidad de pensamiento». Persona enterada era quien hizo de este libro tan ventajoso elogio, cuando apareció en su lengua original el año 1934. El P. Jaime Casticello, jesuita mexicano dolorosamente muerto mientras llevaba todavía en las manos, como quien dice, los primeros frutos de su privilegiada inteligencia y gran corazón, publicó en «Razón y Fe» de Madrid (sept. 1935, 21-30), una cuidadosa reseña de «L'Humanisme et l'Humain», la cual de buenisima gana transcribiremos íntegra aquí, para seguridad del cri-

tico presente y satisfacción de los lectores, si no fuera demasiado extensa en este lugar.

Sin duda, el P. Charmot es uno de los pedagogos mejor calificados hoy día en Francia, y tal vez el único que nos podía dar una obra tan acabada como ésta. « El Humanismo y lo Humano » supone en parte y completa un libro anterior del mismo P. Charmot, « La Tête bien faite ». Sin embargo, el presente posee sobrada autonomía para bastarse a sí mismo. Se trata de un trabajo de síntesis, en el cual se saca, de la consideración del « hombre », un ideal de educación « humana » del adolescente, que se impone como la única deseable.

No se entretiene el autor por las regiones de lo especulativo sino lo suficiente para asegurar los fundamentos del *método* que ha de hacer del ideal concebido una realidad. Con persuasivo acento de maestro avezado y competente, el P. Charmot nos propone los principios filosófico-históricos que sirven de cimientos sólidos y amplios al método. La precisión y claridad tornan fácil la comprensión de las ideas, profundas y ricas. Los pensamientos se despliegan ordenadamente en un campo muy abierto, pero definido. Los puntos de vista son elevados, las bases de la discusión, anchas; el lector puede adentrarse por esas páginas sin peligro de topetazos desagradables ni callejones sin salida. Todo esto era necesario en una obra que pretende haber hallado una solución fundamental —y, en este sentido, total— del problema de la enseñanza secundaria. Lo mismo se advierte en la exposición del método básico que el autor propone. Cierzo que no resulta nuevo en la sustancia —y esto parece ya una garantía de acierto; pero la sabia distinción que establece entre el « espíritu » y las « técnicas » pedagógicas, entre el alma y la materia de la educación; la luz que hace llegar a todas las faces del problema y a todos sus rincones, sin escaparse del cuadro educacional, con análisis y disecciones magistrales, soluciones irrefragables, orientaciones fundamentales, terminantes y prácticas: todo esto tiene un valor excepcional.

El P. Charmot escribió su libro en Francia y pensando en los educadores de Francia y Europa. Por eso algunas cuestiones que agita resultarán quizás algo extrañas en el actual ambiente pedagógico de nuestra América hispana. Esto es, sin embargo, más aparente que real. El punto de vista del autor es sencillamente valdadero para cualquier espíritu que se nutra de la cultura cristiana de occidente; más aún, los postulados de los problemas que se dilucidan son profundamente humanos, por consiguiente, universales. En suma, un libro también para nosotros.

Las dos partes principales de la obra —« El espíritu de una educación humanista »; « El método humanista y las técnicas culturales »— son de capital interés para cuantos han cargado sobre sí cualquier especie de responsabilidad pedagógica, quiero decir, para cualquiera que deba dirigir y encauzar el alma de niños y jóvenes, en la escuela, en el taller, en el hogar. Para los maestros, pues, y educadores; para los padres de familia; para los jefes de talleres, y aun me atrevo a decir, para los capataces y contramaestres. Pero, más que nadie, los profesores de segunda enseñanza y los maestros de las Escuelas Técnicas y de Artes y Oficios son los que mejor pueden hacer fructificar las preciosas lecciones de este libro.

La tercera parte, que comprende casi la mitad del libro, no es más que un apéndice de documentos, que sirvieron de ocasión para que el libro se escribiese, y suministraron en parte el material. Son resultados de una encuesta promovida por el P. Charmot en la revista francesa « L'Enseignement Chrétien », por los años de 1932-33, sobre la enseñanza de las Humanidades clásicas. Esta obra nació, podemos decirlo así, de una controversia casi secular en Francia: la utilidad o inconvenientes de los clásicos latinos y griegos en la enseñanza secundaria. Es natural, pues, que el autor preste esmerada atención a tan interesante asunto. Pero ya queda indicado lo bien que ha sabido elevar el tono, y cómo su voz resuena más lejos. Cuanto nos dice sobre el precio de los clásicos, merece ser meditado por los que han de responder de la educación de nuestra juventud.

Ya existe, afortunadamente, entre nosotros, una corriente revalorizadora de nuestros clásicos. ¿No sería hora de empezar a preocuparnos algo también de los gloriosos progenitores de los clásicos castellanos, los griegos y latinos? Para esto tenemos páginas de oro en el libro del P. Charmot. Lo mucho y muy bueno que trae sobre una enseñanza humanística a base del idioma francés, puede aplicarse con igual y mejor razón al castellano, legítimo y vigoroso retoño de aquellos dos troncos imperecederos que cubren aún ahora con su sombra la más grande y más humana de las culturas, el Griego y el Latín.

Cierra la obra un Resumen de Bibliografía moderna sobre los temas tratados, el mismo que apareció en la edición francesa de 1934. Cada una de las páginas va empedrada de valiosas citas.

La traducción castellana, con ser correcta en general, merecía haber sido hecha con más sosiego y dedicación, cual lo pedía la alcurnia del libro. En nuestro modesto sentir, se echan de menos algunas acotaciones necesarias para una comprensión más exacta de algunas ideas o alusiones que fácilmente escapan a muchos lectores de esta banda del Atlántico —con paz sea dicho y sin menoscabo de nadie. La presentación tipográfica, intachable.

E. T. B.

FR. EUGENIUS AYAPE, O. R. S. A., *Jus Parochi Religiosi*. 256 págs. en 8vo. Universitas Xaveriana. Bogotáe. 1943.

El R. P. Ayape nos brinda en este libro una síntesis ordenada, organizada y completa del derecho del párroco religioso. Desfilan en las páginas los problemas que al derecho parroquial crea la provisión del párroco cuando ésta recae en un religioso. Desde las cuestiones preliminares sobre la capacidad de los religiosos para los cargos eclesiásticos, su derecho o no derecho a poseer con título estable las parroquias de los seculares en el doble aspecto de la historia del derecho y de la jurisprudencia moderna, hasta las menudencias del calendario que se tendrá que seguir en el uso litúrgico cuando el religioso tiene el suyo propio: todas las cuestiones encuentran acogida en las discusiones del autor y reciben soluciones sistemáticas. Ni se ha descuidado el estudiar las cuestiones que suscita la presencia del párroco religioso en los territorios de misión. Con esto queremos llamar la atención sobre la amplitud con que se han recogido los problemas que puede presentar el caso canónico del párroco religioso. Otra prueba de lo mismo la daría si se considera que el libro descende hasta estudiar la posición del párroco en caso de entrar éste como novicio en Religión y durante el período del noviciado.

Característica también de esta obra es la claridad y orden con que se distribuye la materia en el libro y se la trata después en cada una de las partes.

Lo que se podría quizás objetar al autor es que, dado el carácter de tesis doctoral que tiene la obra, donde tanto se insiste en la originalidad de la investigación y el uso de materiales de primera mano, se haya contentado con recoger en una síntesis global las soluciones de los problemas dispersos en los grandes manuales de Derecho Canónico, y no nos haya brindado investigaciones sobre materiales ígnotos o no sistematizados. Creemos, sin embargo, que la vastedad de la obra emprendida, la claridad y continuidad de exposición en que aparecen los problemas en su libro, y la solidez de juicio con que se les da solución, responden suficientemente a este reparo y hacen que la obra en su conjunto deba ser apreciada como meritísima a la par que de mucha utilidad para quienes forzosamente se encontrarán con los problemas del párroco religioso en la teoría al tenerlos que exponer desde la cátedra o en la práctica de la vida parroquial.

IGNACIO MARINA.

*Morfología Latina y Nociones de Sintaxis*. Publicación del Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de la Compañía de Jesús, Córdoba. Editorial Luis Lasserre. Buenos Aires. 1945. 240 págs. en 8vo.

El bloqueo práctico en que quedó la Argentina ante la conflagración mundial se ha convertido para nuestra Patria en especial bondad de la Providencia. Forzados a pensar solos, despojados del andamiaje intelectual ajeno que suplía preparación y suprimía personalidad; de las cabezas argentinas han comenzado a florecer libros, y en las imprentas a hacerse verdaderos alardes de técnica, y en nuestro medio cultural pondera ya lo que es fruto de un sano esfuerzo e índice de un pronto porvenir mejor. Indudablemente se iniciará esta empresa constructora con grandes dificultades y no sin algún error; pero a la crítica inteligente pertenece señalar las correcciones sin desanimar a nadie, indicando en teoría lo que los arquitectos del pensamiento realizarán en sus producciones literarias.

Como prueba de lo dicho se podría anotar la «*Summa Philosophica Collegii Maximi Sancti Ioseph*», las Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y la ya iniciada Serie Filosófica en lengua vernácula del R. P. Ernesto Dan Obregón, fundador del Instituto de Humanidades que funciona en el Colegio de la Inmaculada en Santa Fe.

A estas publicaciones macizas todas y de gran panorama en América vienen ahora a incorporarse las del Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de la Compañía de Jesús en Córdoba, cuya «*BIBLIOTECA HUMANISTA*» se ha iniciado con dos obras de valer pedagógico: «*LYRA GRAECA*», riquísimo presente para todos los aficionados a la cultura helénica, y «*MORFOLOGIA LATINA*», primer volumen de una profunda Gramática de latín clásico.

Vamos a detenernos un poco en la segunda de estas publicaciones, que responde al título del comentario que nos ocupa. La *Morfología Latina* preparada por el Profesor Ramón M. Rosés, S. I., posee en realidad tres partes bien definidas. La primera desarrollada con sobria amplitud —160 páginas— constituye el núcleo fundamental. Nos presenta la Analogía Latina, basándose en la obra insustituible del eximio latinista Manuel Alvarez S. I., pero adaptada con exquisita discreción a nuestras actuales exigencias. En esta parte llama particularmente la atención cuanto se refiere a la Conjugación (pp. 61-153). Puede decirse en verdad que trata la materia de una manera exhaustiva y sencilla a la vez. La disposición de los paradigmas verbales por temas facilita al alumno la perfecta comprensión de un punto que tanta dificultad suele ofrecer a los principiantes. Con todo hubiéramos deseado cierta mayor amplitud en el capítulo destinado a los Verbos Anómalos. En la segunda parte —40 páginas— se explican las Nociones Fundamentales de Sintaxis, que exige el segundo curso del Instituto y se añaden tres Apéndices: uno de Fonética, en cuanto ayuda a la traducción; otro de Hipérbaton y Análisis para facilitar la lectura de los autores; y un tercero explicando la medida del tiempo entre los Romanos. Completa la obra una Antología, que contiene 74 trozos de traducción convenientemente escogidos y sobriamente marginados.

Con este libro ha pretendido el autor responder ampliamente al primero y segundo curso de los Centros Docentes de nuestro medio intelectual y ha conseguido su propósito al darnos «una Gramática pedagógica por la presentación; práctica por el método; segura por el trabajo de depuración y confrontación» encuadrando la materia dentro del método objetivo, el más apto para lograr una síntesis perfecta de la materia.

Libros como el presente día a día reclama con más insistencia nuestra juventud intimamente persuadida del gran fracaso del llamado bachillerato moderno, apto sí para multiplicar mediocridades con buena dosis de pedantería; pero de ningún modo para realizar el ideal de una sana pedagogía. Por eso resurge en nuestra Patria el aprecio por la Cultura Clásica y nuestro ambiente intelectual y pedagógico presenta señales evidentes de una vuelta a los valores educativos del Humanismo. Contribuir a este movimiento de recuperación, he aquí la misión

que aspira llenar con sus publicaciones el Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de la Compañía de Jesús. No podemos menos de ansiarle que sus esperanzas sean pronto floreciente realidad, y que la simpática recepción dispensada a la Morfología Latina lo aliente a publicar en breve la «SINTAXIS», que está ya en preparación.

P. M.

VACANT, MANGENOT, AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome XIV Deuxième Partie, Scholarios-Szczaniecki. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1941. Columnas 1521-3170.

Acaba de llegar de Europa este tomo del diccionario de teología católica, magnífico exponente de la ciencia eclesiástica francesa.

Los numerosos artículos están escritos y firmados por autores competentes.

La «lista de los colaboradores del tomo XIV», puesta al principio, abarca unos 70. Entre éstos se cuentan 20 jesuitas, 7 dominicos, varios capuchinos, benedictinos, asuncionistas, numerosos miembros del clero secular, etc.

Una bibliografía, a veces copiosa, siempre selecta se encuentra al fin de casi todos los artículos.

El primer artículo está dedicado a *Scholarios* Jorge, filósofo y teólogo bizantino del siglo XV, que ocupó la sede patriarcal de Constantinopla con el nombre de Genadio II después de la conquista de la ciudad por los turcos.

Cierra la serie de artículos, que están por orden alfabético, el que trata de *Szczaniecki* Esteban, jesuita polaco, muerto en 1737.

Son dignos de especial mención, entre otros, los siguientes artículos:

*Science*. (Cols. 1595-1665). Abarca los siguientes temas: I La ciencia sagrada: sus diversas ramas, sus relaciones con las ciencias puramente humanas. II La ciencia de Dios. Se estudian el dogma, las doctrinas teológicas y las opiniones libres o controvertidas entre los católicos, sobre este asunto. En el último punto, el autor, a nuestro juicio, no logra ser del todo objetivo. III Ciencia de los ángeles: natural, sobrenatural, la ciencia de los demonios y finalmente, por analogía, se trata de la ciencia de las almas separadas. IV Ciencia de Jesucristo. Se estudian sucesivamente las fuentes escriturísticas, la interpretación de los Padres, las sistematizaciones teológicas y las decisiones de la Iglesia. Todos estos cuatro temas están firmados por A. Michel.

*Scolaire (Legislation)*. (Cols. 1667-1691). Es un comentario de los cánones que tratan la cuestión escolar, firmado por A. Michel.

*Scolastique*. (Cols. 1691-1728). G. Fritz y A. Michel estudian a grandes rasgos la escolástica en la época patristica, en la edad media, en los tiempos modernos y finalmente la neo-escolástica.

*Scrupule*. (Cols. 1735-1745) y *Secret d'ordre naturel*. (Cols. 1756-1764). Estos dos temas de moral están tratados por N. Lung.

*Semi-pelagiens*. (Cols. 1796-1850). É. Amann, toca en este artículo los siguientes puntos: I Las discusiones entre los discípulos de San Agustín. II Las primeras controversias en el ambiente marsellés. III Próspero defensor de San Agustín. IV La lucha teológica. V El repliegue de los Agustínianos. VI El re-

crudecimiento del anti-agustinismo. VIII El semi-pelagianismo en apuros. VIII El concilio de Orange y la derrota del semi-pelagianismo.

*Socialisme.* (Cols. 2273-2326). El P. Tonneau dominico, autor del artículo, lo divide en las siguientes partes: I Introducción. II La estructura ideológica del socialismo. III Las formas históricas del socialismo. IV Crítica.

*Sorcellerie.* (Cols. 2394-2417). Firma el artículo el P. Séjourné benedictino, quien recorre los siguientes puntos: I Idea general. II Posibilidad y mecanismo. III Realidad. IV Difusión. V Brujería moral.

*Spirituels.* (Cols. 2522-2549). El P. Oligier franciscano, hace un estudio histórico sobre el movimiento de los Espirituales que se produjo en la Orden de San Francisco en la segunda mitad del siglo XIII.

*Suárez* Francisco. (Cols. 2638-2728). Al *Doctor eximius* está consagrado el artículo más largo del presente tomo. Se dice de él que es « célebre como teólogo, filósofo y jurista ». El estudio abarca tres temas: I Vida y obras. II Teología dogmática. III Teología y práctica. Están firmados por los Padres Monnot, Dumont y Brouillard respectivamente. El P. Dumont dice que los caracteres fundamentales de la teología de Suárez son: « la precisión científica del todo moderna de su método, su independencia frente a las escuelas demasiado exclusivistas, su inmensa erudición y la notable penetración de su análisis ».

*Superstition.* (Cols. 2763-2824). El P. Séjourné benedictino estudia la superstición en sus aspectos histórico, dogmático y moral.

*Syllabus.* (Cols. 2877-2923). El artículo firmado por L. Brigué tiene tres puntos: I Historia. II Textos. III Valor jurídico y dogmático del Syllabus.

*Syrienne (église).* (Cols. 3017-3088). Ziadé, párroco de San Marón, Beirut, se ocupa en este artículo de los jacobitas de Siria y de los sirios católicos.

*Siro-malabare (église)* (Cols. 3089-3162). Es un denso y erudito trabajo del cardenal Tisserant.

La presentación material de la obra es excelente.

Quiera Dios que la aparición de los restantes tomos de esta grandiosa obra no tropiece con dificultades.

J. SILY, S. I.

PIROT, ROBERT, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule XVIII. Hetzner-Images. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1941. Columnas 220.

Se ha recibido últimamente este Fascículo que pertenece al tomo IV del valioso Suplemento al Diccionario de la Biblia.

Escritores competentes firman los artículos que suelen traer al final una escogida bibliografía.

Entre los temas tratados citaremos los siguientes:

*Historique (Genre).* (Cols. 7-32). Los autores de este estudio, colocándose en el terreno simplemente literario, muestran con ejemplos concretos cuáles son los principales procedimientos del género histórico tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. A. Robert estudia el Antiguo Testamento y L. Venard, el Nuevo.

*Hittites.* (Cols. 32-110). L. Delaporte divide en cuatro partes su erudito trabajo. En la primera estudia los habitantes que a fines del tercer milenio antes de Cristo vivían en la región central del Asia menor, llamada Hatti; en la segunda se ocupa del imperio fundado a comienzos del segundo milenio por los inmigrantes indoeuropeos que se establecieron en Hatti; en la tercera estudia lo que se relaciona con los habitantes de aquellas comarcas después de la caída del imperio hittita; y finalmente en la cuarta parte se ocupa de los hittitas (o heteos) mencionados en la Biblia. El artículo tiene dos grandes mapas de la región de Hatti con sus alrededores y muchas ilustraciones. La bibliografía es copiosa y moderna.

*Hyksos.* (Cols. 146-168). B. van de Walle estudia los hicsitas hordas asiáticas que invadieron el Egipto y lo conquistaron. Sus reyes constituyen las XV y XVI dinastías. Presta especial atención al problema de los hebreos y hicsitas. En su conclusión dice que los datos que poseemos son insuficientes para precisar el sincronismo entre la historia del pueblo elegido y la de Egipto. El artículo tiene varias ilustraciones.

*Idoles, Idolatrie.* (Cols. 169-187). A. Gelin, autor del artículo, nos da al principio la división de su trabajo: I Preliminares: 1.º Terminología general en la Biblia hebrea y en la griega. 2.º Limitación del tema. II Las imágenes para el culto de Yave: 1.º La existencia de las imágenes. 2.º La polémica profética. 3.º La prohibición mosaica. 4.º Las exageraciones judías. III Israel y el culto de los falsos dioses: 1.º El primer mandamiento. 2.º Breve historia de la idolatría en Israel. 3.º La polémica antiidolátrica. Bibliografía.

*Images (chez les Juifs).* (Cols 199 ...). Este interesante artículo no termina en el presente Fascículo.

La presentación tipográfica es esmerada y en nada desdice de los precedentes Fascículos.

J. SILY, s. 1.

BERTRAND RUSSELL, *Introducción a la filosofía matemática*. 430 págs. en 8vo. Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.

La aparición de este libro de Ruseell, con notas del Prof. Florencio D. Jaime, ha llenado un vacío que desde algún tiempo se hacía sentir en la abundante literatura filosófica que viene publicándose en nuestro medio.

El autor no pretende exponer el método que en la lógica matemática es de capital importancia para la investigación de las cuestiones, sino procura indicar ciertos resultados obtenidos para cuya intelección no se requiere gran familiaridad con las fórmulas del álgebra ni con el simbolismo de la materia. Para él la lógica y la matemática son una misma disciplina pues conceptúa que es imposible asignar una línea fronteriza entre ellas. Parte de la noción de número natural y remóntase a través de sucesivas generalizaciones hasta la conceptualización de « número ». Analiza luego las concepciones contenidas en las diversas definiciones que se van proponiendo, y así se pone en contacto con la lógica.

Son particularmente interesantes los capítulos en los que trata del « infinito cardinal », de « ordenamientos infinitos y números cardinales », de los « límites y continuidad », etc.

Con todo nos ha llamado la atención cierta crítica infundada que hace a la lógica tradicional. No deja de ser chocante el contraste que ofrece la solidez de su argumentación con una claudicación tan notoria en una cuestión elemental.

En la pág. 229, en el cap. en que trata de las funciones proposicionales e interpreta el significado de las formas tradicionales de la que él llama « anticuada lógica formal », según la nomenclatura funcional, escribe: « Estas definiciones muestran cuán distantes de las más simples formas están las proposiciones tales como « todo S es P » con que comienza la lógica tradicional. Sólo por falta de análisis la lógica tradicional ha tratado « todo S es P » como una proposición de la misma forma que « X es P ». Por ejemplo, ha tratado a « todos los hombres son mortales en la misma forma que Sócrates es mortal ».

Bueno hubiera sido que el autor se tomase el trabajo de probar y no de endilgar gratuitamente un absurdo a quienes jamás pensaron en equiparar ni atribuir el mismo valor a las proposiciones dichas. Cualquier incipiente estudiante de lógica se sorprendería al leer esa afirmación autorizada por una firma de universal renombre.

Pero más maravilloso aún es lo que se dice al comienzo de la pág. 231: « Pero con nuestras definiciones, « todo S es P », no implica « algún S es P » porque la primera proposición permite la no existencia de S y la segunda no: así, la conversión *per accidens* resulta invalidada, y algunos modos de silogismo son falaces, por ejemplo, Darapti: « todo M es S », « todo M es P », luego « algún S es P », el cual es falso si M no existe ».

Parece que el autor se olvidara de la función de la lógica formal dentro del pensamiento filosófico. Su fin es enseñar el recto raciocinar: la formulación de los procesos del intelecto cuando en la búsqueda o en la fundamentación de una verdad, concatena las conocidas y admitidas: la enseñanza del método, para que en la conclusión sólo se afirme lo que implícitamente se halle contenido en las premisas. Por ello, para la validez de las formas silogísticas, no es necesario que las proposiciones universales o particulares que las estructuran, sean tratadas como verdaderas, ni es menester postular la existencia real del sujeto; únicamente se requiere que la conclusión no afirme más de lo que toleran las proposiciones antecedentes. Esta es la labor de la lógica formal. Verdad, falsedad son conceptos que pertenecen a la crítica del conocimiento. Afirmar que Darapti es falaz si M no existe, es abandonar el propio campo e invadir otras provincias de la filosofía. Diversa cosa es en las aplicaciones que se hacen en el pensar filosófico: para que el consecuente tenga que ser verdadero, siendo recta la consecuencia, será necesario que las premisas también sean verdaderas.

En la pág. 232 hacia la mitad dice: « Podemos decir correctamente « los hombres existen » para expresar que, « x es un hombre » es algunas veces verdadero. Pero si construimos un pseudo-silogismo « los hombres existen, Sócrates es un hombre, luego Sócrates existe » hemos expresado una insensatez, porque Sócrates no es como « los hombres » un simple argumento indeterminado ».

nado para una función proposicional dada. La falacia es muy parecida a la del argumento: « Los hombres son numerosos, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es numeroso ». En este caso es evidente que la conclusión no tiene sentido: pero no lo es en el caso de la existencia por razones que aparecerán en el cap. que sigue ».

En la pág. 229 se acusa a los lógicos tradicionalistas de « falta de análisis », y, sin embargo, el autor incurre en el mismo error al pretender equiparar los silogismos dichos. Es verdad que su forma externa es parecida: pero el sentido es totalmente diverso. No negaremos que lo que él llama pseudo-silogismo, es la representación pueril de una de las muchas direcciones que puede tomar el intelecto en su razonar; pero repetimos, lo que interesa es el proceso, no el ejemplo que lo explica. Lejos con todo está de ser muy parecido al sofisma que empieza, « los hombres son numerosos » porque aquí « hombres » es un término colectivo y « numerosos » sólo le corresponde en cuanto « hombres » representa agrupación. Fácil es ver que se peca contra las más elementales reglas del buen silogismo.

Si se analizase bien los procedimientos de la lógica tradicional, si se estudiase más el sentido de sus fórmulas y se dejase de lado algunos prejuicios muy divulgados contra ella, no se le atribuirían « insensateces » y se vería que los nuevos métodos, en lo que tienen de bueno, sólo difieren de ella en la formulación y no en la conceptualización, como se pretende.

Creemos en las ventajas que ofrece la lógica matemática para la investigación de ciertos problemas, para la precisión en la representación de la idea a espíritus familiarizados con el cálculo: pero no hay que dejarse cegar por el entusiasmo pretendiendo desvalorizar la lógica tradicional que pide su justificación no a sueños de poetas, sino al análisis metódico del pensar humano.

J. ALDUNATE, S. J.

JOSÉ SELLMAR, *El Sacerdote en el mundo*. Traducción de la cuarta ed. alemana por el P. Enrique Diez, O. S. B. 370 págs. en 8vo. Madrid, Ediciones FAX; Buenos Aires, Editorial POBLET. 1946.

El título está muy bien puesto, porque dice mucho de lo que el libro es. No es un libro solamente sobre el sacerdote, ni menos es un libro sobre el mundo de nuestros días solamente; es ambas cosas: aquí examina el autor al sacerdote frente al mundo actual y realmente resulta interesante lo que dice acerca de lo que es el sacerdote para el mundo de hoy y no menos interesante lo que afirma que es y mejor debe ser, el sacerdote para el mundo.

Estoy seguro que frente a este libro habrá pocos indiferentes, la mayoría o le serán amigos o enemigos y ésta es otra garantía de valor. Creo que esta alternativa provendrá de que el libro que indicamos, señala verdades bien realistas y pone el dedo en la llaga más de una vez. Seguramente que no pocos se negarán a admitir estas verdades, pero están muy bien dichas. Además señala metas bien definidas, no fáciles de alcanzar; pero cuya consecución vale realmente la pena, si se quiere ser lo que Cristo pretendió de sus sacerdotes: « no del mundo; pero enviados al mundo a fin de salvarlo ».

Si indicara ahora algunos pasajes más concretos caería en el peligro de

hacer creer que he dado una idea completa. No obstante, previniendo este peligro, voyan algunas citas que a mi modo de ver indican, de alguna manera por donde va el hilo de la obra.

« El Sacerdote un ser extraño » (cap. 1); « Hombres o ángeles » (cap. 2); « Educación humana y cristiana » (cap. VI) muy interesante; « El Sacerdote en el mundo » (cap. XI) « ...el sacerdote tiene que permanecer siendo él mismo hombre, para poder comprender al hombre y cuánto más hombre sea él, tanto más podrá obrar también como sacerdote », pág. 293.

En el cap. XII dice: « El sacerdote del porvenir debe estar otra vez completamente abierto a Cristo y a su espíritu, para renovarse y formar su imagen con él. (Esto no parecerá nada nuevo; pero lo que viene sí que lo será para muchos y vale la pena). Pero debe estar también completamente abierto al mundo y a los hombres, afirmando todo lo bueno, todo lo verdadero y todo lo bello, comprendiendo toda la necesidad y todo sufrimiento y reconciliando siempre al hombre con Dios Padre por medio de Cristo. A este cristianismo así abierto, afirmativa, otra vez originalmente católico, le pertenecerá indudablemente el porvenir », pág. 326. Porque conviene tener en cuenta lo que ha dicho muy bien antes: « El sacerdote que quiera vivir como ser débil a la sombra de la Iglesia y bajo el amparo de la religión y como explotador de ésta —y desgraciadamente, los hay así, que se reconocen demasiado débiles para empeñar el combate de la vida y por éso se refugian en el sacerdocio—, éste tal no hará nada grande por la causa de la religión y de la Iglesia. Su piedad es negativa, es una fuga cansada y femenil; la base fundamental de su alma es pusilanimidad... », pág. 142.

Y ha afirmado muy bien antes: « ...hasta los mismos santos son transitorios en la realización de lo cristiano, de modo que también su imitación no puede ser nunca más que transitoria. Cada uno tiene que emprender de nuevo esta tarea y el Santo de nuestro tiempo tiene que buscar también de nuevo su forma de vida: es decir tiene que seguir la imitación de Cristo en armonía con éste nuestro tiempo », pág. 129.

Y ahora ¿qué espera el mundo del sacerdote?: —ha hablado largamente en el cap. V de la ciencia que necesita el sacerdote y en el VI de las virtudes que deben adornarlo— y en el cap. XIII pág. 349 dice: « Con razón soporta lo menos posible nuestro tiempo de decisión al sacerdote dominador y amigo de la buena vida; en cambio, cada vez será más urgente el clamor por el sacerdote que sirva. La forma será lo de menos, con tal de que él conciba su oficio como *ministerium Dei* » .

Podría proseguir con las citas y aparecerían pensamientos muy dignos de meditarse seriamente; pero estas líneas rebasarían los límites de una nota bibliográfica.

La presentación del libro es muy buena, corresponde a la fama de la editorial.

No he hecho algunos reparos a algunas ideas secundarias, que hubiera querido ver expuestas con más claridad, como por ejemplo en el cap. III, porque en el conjunto de la obra me parece que es algo sin importancia.

# PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

DE SAN MIGUEL F. C. P. (ARGENTINA)

## BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

### A — BIBLIOTECA TOMISTA:

- |  |         |
|--|---------|
| J. ROSANAS, S. I. - Tomistas y tomistas. 112 págs. en 8vo. ....  | \$ 3.40 |
| S. TOMAS DE AQUINO. - Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroistas. Traducción y notas por ISMAEL QUILES, S. I. 180 págs. .... | > 5.50  |

### B — BIBLIOTECA DE INICIACION:

- |  |         |
|--|---------|
| SUMMA PHILOSOPHICA ARGENTINENSIS (Curso de Filosofía escolástica, escrito en latín y según el método escolástico, para servir de texto en las Facultades Eclesiásticas y Seminarios) ..... | > ..... |
| I. QUILES, S. I. - <i>Metaphysica generalis sive ontologia</i> . Vol III de la Summa Philosophica Argentinensis. 416 págs. en 8vo., en tela .....  | > 11.50 |
| O. G. BAZZANO, S. I. - <i>Crítica cognitionis</i> . Vol. II de la Summa Philosophica Argentinensis. 200 págs. en 8vo., en tela .....   | > 6.75  |
| A. ENNIS, S. I. - <i>Psychologia</i> . Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis .....   | > 5.50  |
| E. B. PITA, S. I. - <i>Theodicea</i> . Vol. VI de la Summa Philosophica Argentinensis .....  | > 9.75  |

### C — BIBLIOTECA CLASICA:

- |   |        |
|---|--------|
| ARISTOTELES. - Tratado del alma. Texto original y traducción directa del griego con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. 264 págs. en 8vo. .... | > 6.50 |
|---|--------|

### D — BIBLIOTECA DE INVESTIGACION:

- |  |        |
|--|--------|
| B. ECHEVERRIA, O. M. C. - El problema del alma humana en la Edad Media (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8vo. .... | > 3.—  |
| E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - El punto de partida de la filosofía. 104 págs. en 12 .....                              | > 1.80 |
| E. B. PITA, S. I. - La frase infantil monopalábrica y la inteligencia. 104 págs. en 12, 2. <sup>a</sup> edic. ....                   | > 2.50 |
| L. CASTELLANI, S. I. - Cuadernos de psicología. N.º 1: Conversación y crítica filosófica. 236 págs. en 8vo. ....                     | > 4.—  |
| I. QUILES, S. I. - La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8vo. ....          | > 5.—  |
| J. ROSANAS, S. I. - Cuestión disputada en la filosofía y teología escolásticas. 112 págs. en 8vo. ....                               | > 3.40 |

## STROMATA Y FASCICULOS

**STROMATA.** - Colección de trabajos relacionados con las ciencias propias de las Facultades:

Vol. I. - Sociología y Filosofía Social (agotado) .....	»	5.50
Vol. II. - Bíos y Psiqué .....	»	5.50
Vol. III. - La filosofía católica .....	»	5.50
Vol. IV. - Estrada .....	»	5.50



**FASCICULOS DE LA BIBLIOTECA.** - Ex revista trimestral (sustituida por «Ciencia y Fe». En la sección doctrinal trata de Filosofía, Teología y Ciencias afines. En la sección bibliográfica contiene Resúmenes de Revistas Europeas y Americanas, Boletines bibliográficos de Filosofía Argentina y Sudamericana, y de Ciencias Políticas, Información bibliográfica.

Nros. 2 al 6, c/u. ....	\$	2.25
Nros. 13 y 14 en un volumen. Contienen «El Píndaro Cristiano». Texto original y versión castellana de Prudencia, realizada en verso por JUAN PLANELLA, S. I. ....	»	8.—
Nros 7 al 20 (menos 13-14):		
Sección doctrinal, c/u. ....	»	2.50
Sección bibliográfica, c/u. ....	»	1.25
Ambas secciones .....	»	2.75
I. QUILES, S. I. - Gráficos de historia de la filosofía .....	»	3.50

## CIENCIA Y FE

**CIENCIA Y FE.** - Revista trimestral. Continuación de Fascículos y Strómata.

Suscripción anual en Argentina .....	»	12.—
Suscripción anual en el extranjero .....	»	13.—
Ejemplar suelto .....	»	5.—

REVISTAS DE TEOLOGIA, FILOSOFIA Y CULTURA  
GENERAL, PUBLICADAS POR LOS  
JESUITAS DE AMERICA

- AMERICA.—Revista semanal de interés general. Suscrip. anual: 4.50 Dolls. 461 Eglith avenue, NEW YORK, N. Y.
- CIENCIA Y FE.—Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias afines. Suscrip. anual: \$ 12.— Extr., \$ 13.— Facultades de Filosofía y Teología, SAN MIGUEL, F. C. P. ARGENTINA.
- CHRISTUS.—Revista mensual. Preferentemente para sacerdotes. Suscrip. anual para América y España: \$ 12.— ó 2.50 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.
- ESTUDIOS.—Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 10. Extr., 3 Dolls. Callao 542. BUENOS AIRES.
- ECA (Estudios Centro Americanos).—Revista mensual de cultura general. Suscrip. anual: 3 Dolls. Seminario San José. San Salvador. Rep. EL SALVADOR.
- REV. INTERAMERICANA DE EDUCACION.—Órgano de la « Confederación Interamericana de Educación Católica ». Mensual. Suscrip. anual: 2 Dolls. Bogotá, COLOMBIA.
- REVISTA JAVERIANA.—Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual en Colombia: \$ 12.— Extr., 3 Dolls. Calle 10 N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.
- SIC.—Revista mensual de cultura general. Seminario Arquidiocesano. Apartado 413. CARACAS, VENEZUELA
- SERVIÇO SOCIAL.—Revista trimestral de cultura general. Preferentemente de estudios sociales. En Brasil, Cr. 50.— Extr., 5 Dolls. Rua São Carlos do Pinhal, 37 SÃO PAULO (Capital), Brasil.
- THEOLOGICAL STUDIES.—Revista cuatrimestral de estudios teológicos. Suscrip. anual: 5 Dolls. Extr., 5.50 Dolls. Woodstock College. WOODSTOCK, Md., U. S. A.
- THE MODERN SCHOOLMAN.—Revista trimestral de Filosofía. Suscrip. anual para todos los países 2 Dolls. Suscrip. por 3 años para todos los países 5 Dolls. St. Louis University. St. Louis, 3 Mo., U. S. A.
- THOUGHT.—Revista cuatrimestral de cultura general. Suscrip. anual: 5 Dolls. Thought. Fordham University. NEW YOR. N. Y., U. S. A.
- VERBUM.—Revista trimestral de las Facultades Católicas. Suscripción anual para el exterior del Brasil, 2.50 Dolls. Rua S. Clemente, 240, RIO, BRASIL.
- VIDA.—Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 8.— ó 2 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.



# CIENCIA Y FE

*Revista de Filosofía, Teología y Ciencias Afines*

Publicada por las  
**FACULTADES DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**  
(San Miguel, F. C. P.)

*Temas especiales de los primeros volúmenes:*

- I) *La Evolución de los Dogmas*, por el R. P. Juan Rosanas, S. I.  
¿Es posible alguna evolución en los dogmas de la Iglesia Católica? He aquí el problema que expone el autorizado profesor de Teología.
- II) *La Filosofía de la Religión según Max Scheler*, por el doctor Juan Llambías de Azevedo y el R. P. Ismael Quiles, S. I.  
El problema de la filosofía de la religión, fué tratado con especial originalidad por Scheler. Su sistema ha sido expuesto y analizado en una crítica y sincera discusión entablada entre los dos profesores, autores del presente trabajo.
- III) *La Eucaristía en la Teología, la Historia y el Arte*, por los RR. PP. Jorge Sily, S. I., Constancio Eguía, S. I. y el Ing. E. Odyniec.  
Este volumen contiene tres interesantes estudios sobre temas relacionados con la Eucaristía.
- IV) *La Autoridad Política, su esencia, sus límites, sus funciones*, por los RR. PP. Enrique B. Pita, S. I. y Juan Rosanas, S. I.; el Ing. E. Odyniec y los Dres. V. E. Márquez Bello y Francisco Valsecchi.  
Nada más importante en nuestros días que una exposición serena, fundamentada sobre los más sólidos principios de la filosofía y de la doctrina católica, acerca de la autoridad política. El presente volumen contiene trabajos debidos a eminentes especialistas en el tema.
- V) *El Problema del Conocimiento*, por el R. P. Antonio Steffens, S. I.  
Estudio de uno de los más agudos problemas de la filosofía con especial referencia a las teorías de Nicolai Hartmann.
- VI) *La Vida y las Ideas Religiosas del Cardenal Newmann*, por varios.  
El Cardenal Newmann nos ofrece uno de los ejemplos más emocionantes y aleccionadores de la Iglesia Católica durante el agitado siglo XIX.
- VII) *Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa*, por el R. P. Ismael Quiles, S. I.  
Tema tratado a fondo desde el punto de vista filosófico.
- VIII) *La libertad humana y el Concilio de Trento*, por el R. P. Jorge Sily, S. I.  
Estudio teológico de las doctrinas sobre la libertad, con ocasión del IV Centenario del Concilio.

Suscríbase hoy mismo.

Cada volumen ..... \$ 5.—

Suscripción al año ..... > 12.—

En el extranjero .... > 13.—

No se exponga a tener incompleta esta importante Colección.

Pedidos de suscripción a:

*Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel, F. C. P. (Argentina)*



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1188

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY

